

Gott in den Straßen von Guayaquil – Von der Wechselbeziehung zwischen öffentlichem Raum und Religion

Dissertation

zur Erlangung des akademischen Grades

Doktor philosophiae (Dr. phil.)

im Fach: **Geographie**

eingereicht an der

Mathematisch-Naturwissenschaftlichen Fakultät

der Humboldt-Universität zu Berlin

von

Peter Van Giele Ruppe

Präsidentin der Humboldt-Universität zu Berlin

Prof. Dr.-Ing. Dr. Sabine Kunst

Dekan der Mathematisch-Naturwissenschaftlichen Fakultät

Prof. Dr. Elmar Kulke

Tag der Verteidigung **18.01. 2017**

Gutachter:

Prof. Dr. Ilse Helbrecht

Geographisches Institut, Humboldt Universität zu Berlin

Prof. Dr. Carolin Schurr

Transkulturelle Studien, Universität St. Gallen

Prof. Dr. Rainer Wehrhahn

Geographisches Institut, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich meinen Dank denjenigen aussprechen, die zu der Fertigstellung dieser Arbeit beigetragen haben.

Allen voran danke ich Prof. Dr. Ilse Helbrecht vom Geographischen Institut der Humboldt-Universität zu Berlin für die engagierte fachliche Hilfestellung sowie die Möglichkeit diese Doktorarbeit anfertigen zu können. Des Weiteren danke ich Prof. Dr. Carolin Schurr von der Universität St. Gallen sowie Prof. Dr. Rainer Wehrhahn von der Christian-Albrecht-Universität zu Kiel für die Begutachtung.

Weiterhin ist insbesondere Evelyn Cecilia Galván Espinoza zu nennen. Sie schulterte nicht nur einen wesentlichen Teil der zu leistenden empirischen Arbeit in Guayaquil, sondern war auch stets zur Stelle, wenn die Kompetenzen einer spanischen Muttersprachlerin gefragt waren. Für die unschätzbare Hilfe in Form der zur Verfügung gestellten Literatur sowie unverzichtbare wissenschaftliche Wegweiser in Guayaquil gilt Xavier Andrade von der New School for Social Research in New York ein großer Dank. Weiterhin Gustavo La Mota aus Guayaquil für die Gastfreundschaft und Hilfe beim Zurechtfinden in der Stadt. Für die Möglichkeit zum fachlichen Austausch und qualifizierte Rückmeldung über die Jahre bedanke ich mich bei der gesamten Abteilung der Kultur- und Sozialgeographie der Humboldt-Universität zu Berlin.

Meinen Eltern Beata und Daniel Van Giele Ruppe sowie meiner Schwester Marta Maibach danke ich für die stetige Unterstützung in jeglicher Hinsicht während meines gesamten Studiums und darüber hinaus.

Nicht zuletzt möchte ich an dieser Stelle Martina Kohnová für den konstanten moralischen Beistand, zusätzliche Fotografien in Guayaquil und eine abschließende professionelle Bearbeitung aller verwendeten Abbildungen, Claudia Schonter für ihre abschließenden Korrekturen und unzählige gute Ratschläge sowie John-Remus Haußmann für den Satz der druckfertigen Version danken.

Berlin 2016

Peter Van Giele Ruppe

1.	EINLEITUNG	5
2.	THEORIE	12
2.1	Gesellschaftliche Relevanz von Religion	12
2.1.1	Funktionalistische Religionsdefinition	12
2.1.2	Grundannahmen der Säkularisierungsthese	16
2.1.3	Säkularität in der Gegenwart	19
2.1.4	Revision der Säkularisierungsthese	22
2.1.5	Postsäkularität	26
2.1.6	Religion und das Urbane	29
2.2	Religion im öffentlichen städtischen Raum	33
2.2.1	Öffentlichkeit als Bereich des gesellschaftlichen Lebens	33
2.2.2	Öffentlichkeit und Religion	37
2.2.3	Religion und sozialer Raum	39
2.2.4	Religion und Reifikation des sozialen Raums	43
2.2.5	Religiöses Handeln im öffentlichen Raum	46
2.2.6	Religiöser Habitus als Basis des Handelns	51
2.2.7	Öffentlichkeit in Lateinamerika	55
2.2.8	Öffentliche städtische Räume in Lateinamerika	58
3.	EPISTEMOLOGISCHE REFLEXION	62
3.1	Genese urbaner Theorie	63
3.2	Epistemologische Entzerrung des Urbanen	69
3.3	Selbstreflexion	77
4.	UNTERSUCHUNGSRAUM	81
4.1	Guayaquil und Religion im nationalhistorischen Kontext	81
4.1.1	Kolonialzeit und Unabhängigkeit	81
4.1.2	Religiöse Diversifikation	84
4.1.3	Lokalpolitik in Guayaquil	85
4.1.4	Verfassung und Rechtslage zu Religion	87
4.2	Öffentlicher Raum und Stadtentwicklung in Guayaquil	90
4.2.1	Bevölkerung und Morphologie	90

4.2.2	Kultur des öffentlichen Raums	94
4.2.3	Regeneración Urbana	96
4.2.4	Guayaquil zu Beginn des 21. Jahrhunderts	98
4.3	Konfessionen in Guayaquil	100
4.3.1	Katholizismus	100
4.3.2	Protestantismus	103
4.3.3	Minderheitenkonfessionen	107
5.	METHODIK	110
5.1	Beobachtung und Kartierung	110
5.2	Experteninterviews	113
5.3	Kurzinterviews mit der Stadtbevölkerung	115
5.4	Ethnographie im Parque del Centenario	116
5.5	Religiöse Printmedien im öffentlichen Raum	118
5.6	Mediale und städtische Berichterstattung	118
6.	EMPIRIE	120
6.1	Religion im öffentlichen Raum Guayaquils	122
6.1.1	Verortung und Gestaltung von Gotteshäusern	122
6.1.2	Religiöse Symbolik	136
6.1.3	Katholische Großveranstaltungen	146
6.1.4	Individuelle Ausdrücke des Katholizismus	157
6.1.5	Evangelikale Großveranstaltungen	161
6.1.6	Individuelle Ausdrücke des Evangelikalismus	162
6.1.7	Evangelikale Printmedien	169
6.1.8	Minderheitenkonfessionen	171
6.1.9	Religion und Ökonomie	173
6.1.10	Mediale Berichterstattung	176
6.1.11	Religiöse Interaktionen	178
6.2	Das Religiöse Feld in Guayaquil	184
6.2.1	Position und Agieren der katholischen Erzdiözese	184
6.2.2	Position und Agieren der Evangelikalen	192
6.2.3	Katholische Erzdiözese und evangelikale Gemeinden	199

6.2.4	Minderheitenkonfessionen	202
6.2.5	Religion und politisches Feld	205
6.3	Religiöser Habitus in Guayaquil	209
6.3.1	Identität und Grenzziehung	209
6.3.2	Wandel des religiösen Habitus	214
6.3.3	Religiöser Habitus und Sozioökonomie	220
6.3.4	Religiöser Habitus und Ethik	225
7.	FAZIT	231
	LITERATUR	238
	BILDQUELLEN	261
	ABKÜRZUNGEN	264

1. EINLEITUNG

»Warum ist es so schwierig, das Phänomen zu denken, das man etwas vorschnell die ›Rückkehr der Religionen‹ nennt? Warum zeitigt es eine überraschende Wirkung? Warum verwundert es jene, die mit allzu großer Arglosigkeit an die Alternative geglaubt haben, welche die Religion der Vernunft, der Aufklärung, der Wissenschaft, der Kritik entgegengesetzt, so, als würde die Vernunft zwangsläufig das Ende der Religion bedeuten, ihre Grenzen und ihr gewaltsames Verschwinden?«

(Derrida 2001: 15)

Mit einem nationalen Referendum wurde am 28. September 2008 in Ecuador die geltende Verfassung (Asamblea Constituyente 2008) ratifiziert. Als bedeutender Bestandteil der Präsidentschaftskampagne der PAÍS und ihres Spitzenkandidaten Rafael Correa stand das neue Staatsdokument der *Revolución Ciudadana* (Bürgerliche Revolution) im Zeichen einer ambitionierten gesellschaftlichen Umgestaltung. Innovativ waren zum Beispiel eine Anerkennung der Natur als Rechtssubjekt sowie die Verpflichtung der Regierung zur Bekämpfung der Armut und Herstellung würdiger Lebensumstände für alle Staatsbürger. Neben der Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften und einer Liberalisierung im Hinblick auf Scheidungen, Abtreibungen und Empfängnisverhütung wurde weiterhin eine Stärkung des Zentralismus beschlossen und nicht zuletzt erstmals in der Geschichte Ecuadors auf eine explizite Benennung der Katholischen Kirche¹ wie auch Gottes in der Verfassung verzichtet. Letztere Neuerungen mobilisierten im Vorfeld des Referendums in Guayaquil – welches noch vor Quito die bevölkerungsreichste Stadt Ecuadors ist – eine Allianz, bestehend aus der Stadtverwaltung unter Führung des Bürgermeisters Jaime Nebot, der katholischen Erzdiözese sowie den evangelikalen Kirchen. Gemeinsam animierten sie die Bewohner der Stadt dazu, auf die Straßen zu gehen und gegen eine Verfassungsänderung zu demonstrieren. Während Nebot bemüht war, die traditionell umkämpfte Autonomie der Stadt sowie ihre relative Machtposition im nationalen Gefüge zu wahren, bemängelte die Katholische Kirche

¹ Gemeint ist hiermit die römisch-katholische Kirche. In dieser Arbeit wird jedoch – in Ausnahme historischer Betrachtungen zur Entwicklung des Christentums – zugunsten einer besseren Lesbarkeit auf die kürzere Form zurückgegriffen.

an der neuen Verfassung einen Verlust ihrer Privilegien und – gemeinsam mit den Evangelikalen – angedachte Verstöße gegen christliche ethische Ideale. Bei mehreren Veranstaltungen im September 2008 versammelten sich bis zu 100.000 Personen und beteten im öffentlichen städtischen Raum² gemeinsam für eine Ablehnung des Verfassungsentwurfes (Emol 14.09.2008). Während in Guayaquil, als einziger Stadt in Ecuador, für eine Ablehnung gestimmt wurde, resultierte das Referendum landesweit mit einer überwältigenden Mehrheit von 64% zu 28% – bei 8% Enthaltungen – in einer Annahme der neuen Verfassung.

Wie ein Großteil der Staaten weltweit, bekannte sich Ecuador schon vor der Verfassungsänderung grundsätzlich zu einem säkularen Modell politischer Organisation (La Asamblea Nacional Constituyente 1998), welches eine Trennung der Religion von weltlichen Sphären der Gesellschaft vorsieht. Der Säkularismus genießt großen Rückhalt in der Bevölkerung Ecuadors; so gaben im Rahmen einer repräsentativen Studie im Jahr 2014 rund 67% der Befragten an, eine Trennung von Politik und Religion zu befürworten (Pew Research Center 2014: 96). Dennoch werden an dem Verfassungsreferendum 2008 und den Ereignissen im Vorfeld Einschränkungen an dem säkularen Modell gleich in zweierlei Hinsicht evident. Zum einen bestand eine effektive Intervention religiöser Akteure in das stadtpolitische Geschehen. Diese wurde über eine Vereinnahmung des öffentlichen Raums gewährleistet, welcher in einer säkular konstituierten Gesellschaft idealtypisch der Rationalität vorbehalten ist und in welchem religiöse Argumentationen auszuschließen sind (Habermas 1990: 86ff.). Hierbei handelte es sich keineswegs um eine lokale Singularität, sondern vielmehr um ein besonders markantes Ereignis im Anbetracht von Religion als einer stetigen Erscheinung im öffentlichen städtischen Raum Guayaquils (El Telégrafo 8.04.2013, El Telégrafo 19.5.2013, El Universo 18.06.2012, El Universo 02.09.2013) wie auch weltweit (vgl. Ferrari & Pastorelli 2012, Cristofori & Ferrari 2013). Zum anderen galt die Intervention einem Aufrechterhalten konstitutionell verankerter Privilegien der Katholischen Kirche sowie religiöser Wertvorstellungen in der Sozialpolitik, womit bereits eine Institutionalisierung von Religion in der weltlichen Sphäre vorliegt, welche in Abwandlungen ebenfalls in zahlreichen säkular konstituierten Staaten anzutreffen ist (Casanova 1994).

2 Obwohl der öffentliche Raum prinzipiell ein heterogenes Gebilde darstellt, wird – in Ausnahme eines dezidierten Hinweisens auf eine Mehrzahl – in dieser Arbeit im Sinne einer besseren Lesbarkeit der generalisierte Singular verwendet.

Der Sachverhalt legt einen komplexen Begriff der Säkularität nahe, welcher nicht als einfache Trennung von Weltlichem und Religiösem oder gar die Abwesenheit letzteren zu verstehen ist, sondern als kontinuierlicher, vielschichtiger und wechselhafter Prozess. Eine differenzierte Betrachtung des politischen Organisationsprinzips ermöglicht daher zunächst die Anerkennung von Religion als fortdauernder Einflussgröße auf weltliche Sphären der Gesellschaft und im Weiteren ein Nachvollziehen der Arten ihres Einwirkens. Der öffentliche städtische Raum stellt für diesen Zweck einen probaten Zugang dar, da sich das formelle gesellschaftliche Selbstverständnis hier mit der sozialen Realität konfrontiert sieht. Als das Gemeinsame einer Gesellschaft beherbergt der öffentliche Raum alle nach einer Teilhabe strebenden Elemente und fungiert zugleich als deren Maß wie auch Aushandlungsort, indem er eine Artikulation von Anliegen sowie das Anknüpfen an Prozesse und Diskurse der Allgemeinheit ermöglicht (Arendt 1981: 62ff.). Religion kann im öffentlichen städtischen Raum säkularer Verfassung folglich nicht nur äußerst betriebsam sein, sondern besteht unter Umständen, welche in zweierlei Hinsicht gesellschaftliches Transformationspotential beinhalten. Zum einen bewirkt ein Auftreten des Religiösen im öffentlichen Raum zwangsläufig eine Überlagerung mit dem Weltlichen (Kong 2001: 212), was eine wechselseitige Beeinflussung zwischen Religion und Politik zur Folge hat. Entsprechend haben auch alle Bestrebungen säkularer Kräfte für eine Eindämmung religiöser Einflüsse hier anzusetzen. Zum anderen entbehrt Religion im öffentlichen Raum ihrer in sakralen Räumen gegebenen hegemonialen Geltung, was im Fall religiöser Pluralität die Kopräsenz unterschiedlicher sinngebender Systeme zur Folge hat. Aus dieser wiederum kann eine Modifikation von religiöser Praxis und somit Religion selbst hervorgehen (vgl. Lichterman 2012).

Am Fallbeispiel Guayaquil soll im Rahmen vorliegender Arbeit folgenden forschungsleitenden Fragen nachgegangen werden; (1) In welcher Form tritt das Religiöse im öffentlichen städtischen Raum in einer säkular verfassten Gesellschaft auf und wie ist dieses Auftreten jeweils bedingt? (2) Auf welche Weise nutzen religiöse Akteure den öffentlichen Raum bzw. auf welche Weise wird Religion im öffentlichen Raum genutzt? (3) Welche Konsequenzen hat eine Präsenz der Religion im, idealtypisch der Rationalität vorbehaltenen, öffentlichen Raum für die Politik? (4) Auf welche Weise wirkt sich die gleichzeitige Exposition divergierender Weltanschauungen im öffentlichen Raum auf religiöse Praxis und Religion aus?

Die Geographie – und insbesondere die Neue Kulturgeographie – muss sich bisweilen dem Vorwurf stellen, Religion grundsätzlich zu vernachlässigen (Proctor 2006, Henkel 2011). Dies ist vor allem angesichts des streitbaren Umstandes verwunderlich, dass es sich bei Religion um das räumlich expansivste kulturelle Phänomen der Menschheitsgeschichte handelt (Voekel et al. 2007: 1604). Lange Zeit wurden geographische Arbeiten zur Religion dominiert durch demographische Bestandsaufnahmen anhand starrer Kategorien religiöser Zugehörigkeit, während kleinräumliche, qualitative Herangehensweisen deutlich seltener der Fall waren (vgl. Park 2004). Weiterhin befassten sie sich vornehmlich mit ausgewiesenen sakralen Räumen wie Kirchen, Wallfahrtsorten oder Pilgerpfaden (Kong 2001: 228), was eine mangelnde Berücksichtigung der nachgelagerten sozialen Relevanz von Religion zur Folge hatte. Während die Bedeutung von Religion für Politik, Wirtschaft und Kultur im weitesten Sinne grundsätzlich kaum in Frage gestellt wird (Ivakhiv 2006: 171) – und umso weniger in Lateinamerika (Lynch 1998) – existieren bis heute nur wenige Arbeiten, welche sich mit Religion und öffentlichem städtischen Raum befassen. Das Augenmerk liegt dabei zumeist auf dem europäischen Kontinent, was sich in spezifischen Fragestellungen widerspiegelt. Generell stehen Themen von Migration und Integration im Vordergrund, insbesondere im Hinblick auf den Islam (Bowen 2008, Hatziprokopiou & Evergeti 2014, Kuppinger 2014), aber auch auf christliche Gruppen und deren religionsbedingte Integrationsmöglichkeiten (Saint-Blancat & Cancellieri 2014, Oosterbaan 2014a). Am häufigsten hierbei sind Untersuchungen zu den Bemühungen religiöser Gruppen um gesellschaftliche Anerkennung mittels einer visuellen Präsenz im öffentlichen Raum (Schmitt 2003, Williams 2015) und deren legalen Aspekten (Ferrari 2013, Amérigo & Pelayo 2013). Weiterhin wird nach der Bedeutung von Religion im öffentlichen Raum für die Herausbildung nationaler Identität und diesbezüglich zu berücksichtigende Folgen der Säkularisierung gefragt (Oosterbaan 2014b). Ebenfalls in Staaten, in deren wissenschaftlichem Diskurs Migration von zweitrangiger Bedeutung ist – wie etwa der Türkei – wird Religion im öffentlichen Raum im Hinblick auf Säkularität und aus dieser resultierenden sozialen Ausschlüssen betrachtet (Gökariksel & Secor 2015). Während für Guayaquil selbst keine wissenschaftliche Vorarbeit zu Religion im öffentlichen Raum besteht, finden sich für den lateinamerikanischen Kontext vereinzelte Beiträge. Diese sind jedoch eher allgemeiner Natur als auf den städtischen Raum bezogen; beispielsweise Serrano (2003) mit einer Untersuchung zu Religion als Einfluss auf die Politik, Vásquez und Marquardt

(2003) zur Religion als Wirkgröße hinter alltäglichen Prozessen im Rahmen der Globalisierung und Mancilla (2011), welche für Mexiko eine Instrumentalisierung von Minderheitenreligionen für politische Zwecke anhand religiöser Symbole in der Öffentlichkeit beschreibt.

Die erdrückende Disproportionalität zu Gunsten christlicher Religionen und europäischen Staaten bei der Auseinandersetzung mit Religion im öffentlichen städtischen Raum – wie auch Religion im Allgemeinen (Casanova 2006) – ist besonders bedenklich angesichts der Tatsache, dass organisierte Religion jenseits des Westens zu ihrer größten gesellschaftlichen Bedeutung gelangt (Gorski & Altinordu 2008: 76). Noch kritischer zu betrachten ist jedoch die Herangehensweise, bei welcher Religion im öffentlichen Raum immer erst auf Grundlage einer eklatanten Destabilisierung gegebener Ordnung, eines rezenten Auftretens von Fremdartigkeit und des Konfliktes Beachtung findet, während einem konstanten Zusammenwirken von Religion und öffentlichem Raum als fortwährender Grundlage des Urbanen keinerlei Bedeutung zuerkannt wird.

Die ecuadorianische Metropole Guayaquil empfiehlt sich aus zahlreichen Gründen, um das Desiderat zu bedienen. Religion ist im Stadtraum nahezu omnipräsent und seit jeher für zahlreiche Belange gesellschaftlichen Lebens von zentraler Bedeutung. Sie erfährt eine dynamische Entwicklung, bildet jedoch eine derart stetige Erscheinung, dass sie – wenn auch viel thematisiert – in ihrer Bedeutung nicht hinterfragt wird. Zwei langfristige Entwicklungen zur Religion in Guayaquil sind hervorzuheben. Zum einen bestehen infolge der Säkularisierung zahlreiche Reibungen innerhalb der von Religion und Tradition geprägten Bevölkerung. Grundlegende Institutionen werden weiterhin durch die Katholische Kirche betrieben und die religiöse Gemeinde entspricht oftmals einem Fixpunkt des sozialen Lebens, während mangelnder Glaube an Gott im Alltag zumeist mit Skepsis aufgenommen wird. Zum anderen ereignet sich seit der letzten Dekade ein religiöser Umbruch, womit Guayaquil als Fallstudie Repräsentativität für Ecuador und sogar gesamt Lateinamerika vorweisen kann. Das Aufstreben zahlreicher evangelikaler Kirchen, aber auch diverser an das Christentum gelehnter Glaubensrichtungen wie das Mormonentum oder die Zeugen Jehovas, lässt die Katholische Kirche um ihre ehemals stärkste Bastion fürchten. Zwar verfügen die Evangelikalen nicht über eine vergleichbare historische und institutionelle Einbindung in die Gesellschaft, doch gründet ihr Wachstum auf elementaren religiösen und alltäglichen Bedürfnissen

(Pew Research Center 2014: 62ff.), welchen sie mit Nahbarkeit und einer diesseitigen Theologie begegnen. Die zunehmende Entfremdung vom Katholizismus in weiten Teilen des Kontinents kann auch als eine der Hauptursachen angenommen werden, wieso mit *Jorge Mario Bergoglio* im Jahr 2013 erstmals ein Lateinamerikaner in den Papststand berufen wurde (Pew Research Center 2014: 24). Neben seiner Herkunft erhofft sich die Katholische Kirche in seinem klerikalen Hintergrund als Jesuit – ebenfalls ein Novum im Pontifikat – eine Verkörperung jener Lebensnähe, welche den Erfolg der konkurrierenden Religionsgemeinschaften ausmacht. Sämtliche Religionsgemeinschaften sind im öffentlichen Raum Guayaquils präsent, wobei eine im Christentum begründete Verwandtschaft ihrer Symbole, Praktiken und Narrative einen religiösen Austausch aber auch den Drang zur Abgrenzung zwischen den Konfessionen bestärkt.

Für eine Bearbeitung der forschungsleitenden Fragen anhand des Fallbeispiels Guayaquil ist die vorliegende Arbeit folgendermaßen gegliedert: In Kapitel 2 erfolgt eine Auseinandersetzung mit der Theorie zur sozialen Relevanz von Religion sowie der Säkularität und Postsäkularität als politischen und sozialwissenschaftlichen Konzepten ihrer gesellschaftlichen Einbettung. Anschließend wird eine Erörterung zur Öffentlichkeit als Prinzip gesellschaftlicher Ordnung und ihres Verhältnisses zur Religion gegeben, bevor mithilfe Pierre Bourdieus Begriffen des sozialen Raums, dessen Reifikation sowie dem religiösen Habitus das theoretische Fundament für eine Analyse von Religion im öffentlichen städtischen Raum gelegt wird. Wenn auch die Säkularität und Öffentlichkeit als theoretische Konstrukte zumeist in einer allgemeingültigen Form gehandhabt werden, ist soweit möglich eine räumliche Fokussierung auf Lateinamerika angestrebt. Kapitel 3 dient einer kritischen Auseinandersetzung mit dem vorherrschenden Modus sozialwissenschaftlicher Epistemologie und aus ihm hervorgehenden Hierarchien von Wissensbeständen. Hierfür werden die Umstände globalen Wissenstransfers betrachtet und das in dieser Arbeit gewählte Fallbeispiel im Hinblick auf die abschließende Theoriebildung reflektiert. Weiterhin erfolgt in dem Kapitel eine Auseinandersetzung mit der epistemischen und kulturellen Situierung des Forschers im Rahmen des vorliegenden Vorhabens. Kapitel 4 gibt auf Grundlage regionalwissenschaftlicher und historischer Literatur eine Einführung zum Untersuchungsraum im Hinblick auf Religion im öffentlichen städtischen Raum. Das Augenmerk gilt Guayaquil und Religion im national-historischen Kontext sowie aktuellen Tendenzen der Stadtentwicklung und den grundsätzlichen Beschaffenheiten des öffentlichen Raums. Zudem werden Erläuterungen zu

den in Guayaquil vorzufindenden religiösen Konfessionen gegeben. Kapitel 5 befasst sich mit der Auswahl und Begründung der betrachteten Bereiche Guayaquils für die Datenerhebung, der für ihre Untersuchung in Anspruch genommenen Methoden sowie dem Ablauf der Feldforschung. Kapitel 6 beinhaltet die Darstellung und Auswertung der empirischen Forschungsergebnisse. Zunächst werden nach Konfessionen gegliedert die Präsenz von Religion im öffentlichen städtischen Raum Guayaquils sowie deren Umstände und Folgen geschildert. Anschließend erfolgt über Bourdieus Begriff des religiösen Feldes eine Analyse der Positionen und des Agierens der einzelnen Religionsgemeinschaften im öffentlichen Raum und ihrer Verknüpfungen zur Politik. Weiterhin wird über den Begriff des Habitus eine Analyse zu alltäglichen religiösen Grenzziehungen und Permeabilitäten im öffentlichen Raum sowie deren Implikationen für sozioökonomische Muster und Ethik in der Stadt unternommen. Im abschließenden Kapitel 7 erfolgen eine Zusammenfassung der Ergebnisse mit Rückbezug zur Theorie sowie ein Ausblick auf die Anwendbarkeit der Erkenntnisse.

2. THEORIE

Es besteht umfangreiche Literatur zur gesellschaftlichen Relevanz von Religion, ihrer politischen Handhabung sowie ihrem Verhältnis zur Öffentlichkeit. In diesem Kapitel wird Religion als sozialer Einfluss betrachtet und die Entwicklung ihrer Rolle in der Gesellschaft über die Begriffe des Säkularen und des Postsäkularen erörtert (2.1). Von besonderem Interesse sind die Entwicklungen und Ausprägungen einer Unterscheidung des Religiösen vom Profanen wie auch die Beschränkungen denen sie unterliegen. Es wird dargestellt, dass die Säkularität keineswegs als pauschaler Ausschluss von Religion aufgefasst werden kann, sondern vielmehr nur den Rahmen legt, in welchem sich die gesellschaftliche Relevanz von Religion entscheidet. Entsprechend wird im Weiteren der Frage nachgegangen, was Öffentlichkeit ist und inwiefern es Religion möglich ist, Zugang zum öffentlichen städtischen Raum zu erhalten (2.2.). Für eine Modellierung religiöser Präsenz und ihrer Wirkung im Rahmen säkularer Staatsverfassung wird auf Pierre Bourdieus Konzepte des sozialen Raums, dessen Reifikation und den religiösen Habitus zurückgegriffen. Abschließend erfolgt eine Reflexion der Anwendbarkeit bestehender Theorie für öffentliche städtische Räume in Lateinamerika.

2.1 GESELLSCHAFTLICHE RELEVANZ VON RELIGION

2.1.1 Funktionalistische Religionsdefinition

Infolge ihrer Omnipräsenz in der menschlichen Geschichte sind auch die Versuche Religion zu begreifen zahlreich und vielfältig. So haben sich über Jahrtausende Denker³ auf der ganzen Welt mit diesem Phänomen auseinandergesetzt, was neben unterschiedlichen Religionswissenschaften unter anderem auch in Theologie, Philosophie, Psychologie, Soziologie sowie den Natur- und Geschichtswissenschaften zu Tage tritt. Bei den Religionsdefinitionen können substantialistische und funktionalistische Ansätze unterschieden werden. Während erstere Religion zu greifen versuchen, indem sie ihr innewohnendes betrachten, wie zum Beispiel das Sakrale, Götter oder das Jenseits, sind es bei letzteren die gemeinschaftsstiftenden und gesellschaftlichen Funktionen,

³ In dieser Arbeit werden beim Plural die kürzeren männlichen Formen verwendet. Dies dient ausschließlich der besseren Lesbarkeit.

welche herangezogen werden. Vereinfacht ausgedrückt gilt es bei substantialistischen Ansätzen zu verstehen, auf welche Weise Götter die Menschen und die Welt erschaffen haben, während die Kausalität bei funktionalistischen Ansätzen umgekehrt wird. Da im Rahmen der vorliegenden Arbeit die gesellschaftliche Bedeutung von Religion von Interesse ist, wird auf die funktionalistische Religionsdefinition nach Émile Durkheim zurückgegriffen. Dennoch soll an dieser Stelle auf die grundsätzliche Schwierigkeit verwiesen werden, eine endgültige und wahre Essenz von Religion umschreiben zu können. Infolge einer immensen weltweiten und historischen Bandbreite des Phänomens müssen alle Annäherungsversuche auch als kulturelle Konstrukte angesehen werden, die in ihrer Geltung zeitlich und räumlich begrenzt sind (McKinnon 2002).

1912 wurde Émile Durkheims Buch *The Elementary Forms of Religious Life* veröffentlicht. Er setzt sich darin mit der Beziehung zwischen Religion und sozialer Identität auseinander. Durkheims Untersuchung erfolgte anhand der animistischen und totembasierten Religionen der autochthonen Bevölkerung des australischen Kontinents. Entgegen den vorherrschenden anthropologischen Ansichten seiner Zeit lag dabei keine Hierarchisierung oder gar Wertung unterschiedlicher Religionsmodelle in seinem Interesse. Ganz im Gegenteil betont er, dass die Ursachen und Funktionen von Religion ungeachtet des jeweiligen Fallbeispiels sowie der Eigenarten zugehöriger Gesellschaft unverändert bleiben (Durkheim 2001: 142) und die mitunter enorme Komplexität und Vielschichtigkeit religiöser Praxis nicht über die allgemeingültigen sozialen Funktionen aller Religionen hinwegtäuschen sollte (Durkheim 2001: 6).

Grundsätzlich versteht Durkheim (2001: 313ff.) das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft als wechselseitig bedingend. Religion ist ein Mechanismus, der Menschen zu gemeinsamem Handeln animiert und Vergesellschaftung ermöglicht, was sich für die beteiligten Individuen in Sinn, Geborgenheit und gegenseitiger Unterstützung entlohnt. So konstatiert Durkheim auch an seinem eigenen empirischen Beispiel, dass der Klan überhaupt nur denkbar ist, so lange dessen Mitglieder auf gemeinsame Namen, Zeichen und Bedeutungen zurückgreifen können (Durkheim 2001: 178). Umgekehrt benennt Durkheim die grundsätzliche Idee von Gesellschaft als eigentlichen Kern der Religion. Das Datieren eines Anbeginns von Religion in der Gesellschaft wäre so auch nicht möglich, da es die beiden ohne einander gar nicht geben kann (Durkheim 2001: 9). So ist Religion nötig, um einander Dinge verständlich zu machen, die ansonsten nicht verstanden werden können (Durkheim 2001: 26) oder wie bereits Müller (1873: 18)

formuliert: »das Unfassbare zu fassen und das Unausdrückliche auszudrücken.« Religion stellt demnach einen Ausdruck der menschlichen Sehnsucht dar, Anteil an etwas zu haben, das mehr ist, als die unmittelbare eigene Existenz (Durkheim 2001: 309). Folglich definiert Durkheim Religion als:

»(...) a unified system of beliefs and practices relative to sacred things, that is to say, things set apart and surrounded by prohibitions – beliefs and practices that unite its adherents in a single moral community called a church. The second element that takes its place in our definition is therefore no less essential than the first: demonstrating that the idea of religion is inseparable from the idea of a church suggests that religion must be something eminently collective.«

(Durkheim 2001: 46)

Für Durkheim (2001: 11) sind religiöse Inhalte ein Ausdruck kollektiver Realität in codierter Form. Die Mitglieder einer religiösen Gruppe teilen ein Weltbild, eine Auffassung von dem Sakralen und dessen Abgrenzung zum Profanen sowie die hierauf aufbauende soziale Praxis und Organisation, während das Konzept der Kirche – im universellen Sinn – eine Institutionalisierung all dessen darstellt (Durkheim 2001: 42). Religion ist eine Art Brücke zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft. Es wird der sozialen Segmentierung entgegengewirkt, indem eine gemeinsame Aufarbeitung individueller Gefühle und Gedanken in der Gruppe erfolgt, wobei religiöse Rituale der Stimulation, dem Erhalt und der Erneuerung allgemeiner Seelenzustände dienen. Sie verleihen dem Glauben Vitalität infolge der regelmäßigen Huldigung von Mythen und Legenden, erhalten diese im kollektiven Gedächtnis und vereiteln so autopoietisch eine schwindende Relevanz entgegen dem Verstreichen von Zeit. Periodisch reanimiert und pflegt die religiöse Gruppe eine Vorstellung von sich selbst, während das Individuum sich zugleich über die Partizipation als Teil der Gesellschaft bestätigt weiß (Durkheim 2001: 279 ff.). In marxistisch religionskritischer Auslegung schließt sich auch Adorno (1990: 252) der Auslegung Durkheims an und formuliert ironisch, dass sich die Gesellschaft in der Religion letztendlich selbst anbete. Ein ähnlicher Gedanke findet sich bereits bei Xenophanes wieder, laut welchem die Götter von Pferden wie Pferde aussehen würden, wenn sie nur welche hätten (Mansfeld 1999: 223). Religionsübergreifend treten die wortführenden Personen daher oftmals in einer Manier auf, die kaum mit einer

individuellen Selbstdarstellung zu vereinbaren ist, sondern bezüglich Worten und Gesten vielmehr auf Instanzen von übergeordneter Autorität verweist. Die handelnde Person wird im Kontext von Religion zur Inkarnation der religiösen Gruppe selbst. Die aus Religion hervorgehende kollektive Identität versichert dem Individuum einen Rückhalt in der Gemeinschaft sowie einen anerkannten Handlungsrahmen (Durkheim 2001: 157 ff.). Entsprechend definiert Clifford Geertz Religion als:

»(...) system of symbols which acts to establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by formulating conceptions of a general order of existence and clothing these conceptions with such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic.«

(Geertz 1993: 90)

Die Gemeinschaft ist nur möglich, so lange Individuen diese tragen. Ein gemeinsamer Glaube, entsprechende Praxis und die Verwendung repräsentativer Symbole bilden die Grundlage einer gefühlt zwingenden Zusammengehörigkeit und machen diesbezüglich pragmatische oder gar zu hinterfragende Entscheidungen hinfällig (Durkheim 2001: 257). Die Gewissheit eines gemeinsamen, in Religion objektivierten Weltbildes macht die Gruppe und ihren Zusammenhalt aus. Die Zusammenkunft um gemeinsame Inhalte – gewissermaßen eine sozialräumliche Verdichtung des Glaubens – ist eine entscheidende Voraussetzung zum kollektiven Selbsterhalt und eine individuelle Erfahrung religiöser Identität.

Der Glaube ist laut Durkheim (2001: 36) die religiös fixierte und legitimierte Abwandlung von Ansichten und Meinungen, die in spirituell aufgeladenen Darstellungen – Mythen und Legenden – gefasst werden. Aus ihnen resultiert die Unterscheidung zwischen dem Sakralen und dem Profanen, was auch der strukturierenden Dichotomie religiösen Denkens entspricht und sich in Praxis und Symbolik ausdrückt. Der Glaube definiert das Wesen des Sakralen, seine Macht und vor allem auch dessen Verhältnis zum Profanen, wobei ersteres durch Verbote von letzterem isoliert und vor ihm geschützt wird. Das Schaffen und Reproduzieren des Sakralen geht stets einher mit Idealvorstellungen des Profanen, beispielsweise gefasst in religiöser Ethik (Durkheim 2001: 317). So wohnen laut Durkheim (2001: 4, 20) selbst den rohsten und bizarrsten religiösen Ritualen und fremdartigsten Mythen ursprünglich immer naheliegende menschliche

Bedürfnisse und Alltagsaspekte inne, welche den Praktizierenden nur bedingt bewusst sein müssen. Alle Legenden, Feste, Gebräuche, Riten, Zeremonien usw. ließen sich daher in ihrem Ursprung unmittelbar auf weltliche Umstände zurückführen. Eine größere Anzahl sakraler Elemente, die in einem – mehr oder weniger – geschlossenem System miteinander in Beziehung stehen und auf die sich eine Sammlung an Glaubenssätzen stützt, konstituieren wiederum eine Religion als Ganzes (Durkheim 2001: 40).

Während die funktionalistischen Religionsdefinitionen der Soziologie entstammen, dauerte es wesentlich länger, bis sie auch in geographische Arbeit Einzug hielten. Spätestens mit dem Cultural Turn wurde der gesellschaftsbildenden Kraft hinter Religion wie auch ihrer Bedeutung für soziale Identität jedoch größere Aufmerksamkeit geschenkt (Chivallon & Ganderton 2001, Gale 2007, Kong 2005), womit Aspekte der Hybridität, Wandelbarkeit und räumlicher Interdependenzen zwischen dem Religiösen und dem Säkularen in den Vordergrund rückten (vgl. Peach 2002). Neben einer Verlagerung zugunsten kleinräumlicher Perspektiven ist dem Aufstieg funktionalistischer Definitionen in der Geographie auch zu verdanken, dass Religion, unabhängig der betreffenden Konfession, des betreffenden Raums oder der betreffenden Zeit, als relevante Komponente jedweder gesellschaftlichen Entwicklungen berücksichtigt wird (vgl. Kong 1990). Dies betrifft im weitesten Sinne kulturelle, soziale und politische Prozesse (u.a. Levine 1986, Pacione 1999, Kong 2001). Die wachsende Relevanz von Religion per se, aber vor allem auch über das Sakrale hinaus, widerstrebt dem lange Zeit dominierenden und immer noch fortwirkenden Paradigma der Sozialwissenschaften; der Säkularisierungsthese.

2.1.2 Grundannahmen der Säkularisierungsthese

Die Säkularisierungsthese ist derzeit mehr als je zuvor Gegenstand wissenschaftlicher Diskussion, während es empirischen Anlass hierfür Zeit ihres Bestehens gegeben hätte. Für den folgenden historischen Abriss der These und ihrer Rezeption sowie den weiteren Gebrauch in dieser Arbeit wird zunächst die jeweils von Wohlrab-Sahr & Burchardt (2011: 61ff.) sowie Wilford (2010: 328) verwendete Differenzierung des Terminus vorangestellt. *Säkularität* ist die aus einer staatlich praktizierten und gesellschaftlich anerkannten Trennungsideologie resultierende Unterscheidung von nicht zur Religion gehörenden Bereichen der Gesellschaft oder vereinfacht; Säkularität als Gegensatz von Religion. Bei der Säkularität geht es nicht einzig um institutionelle Gefüge und rechtliche

Gegebenheiten, sondern auch um alltägliche Unterscheidungsformen des Religiösen und seines Gegenteils, welche durch Praktiken in verschiedensten Lebensbereichen geschaffen werden (Wilford 2010: 329). Während *Säkularismus* die politisch-ideologische Komponente der Trennung des Religiösen von anderen gesellschaftlichen Sphären bzw. den Leitgedanken adressiert, welcher dieser Trennung vorausgehen muss, bezeichnet *Säkularisierung* den aktiven sozialen bzw. politischen Prozess, der zu einem verminderten Einfluss von Religion in anderen gesellschaftlichen Teilbereichen führt.

Bei der Frage nach der historischen Tragweite der Säkularisierung setzt die Kritik bereits an ihrem konzeptionellen Ausgangspunkt an. Es bestehen Bedenken gegen eine unhaltbare Glorifizierung der Bedeutung von Religion, welche der Säkularisierung vorausgegangen sein soll, gewissermaßen die Konstruktion eines *Golden Age of Faith* (vgl. Stroumsa 1999, Weltecke 2010). Bemängelt wird daran vor allem, dass es in einer zeit- und raumspezifischen Form in allen Kulturkreisen stets ebenso Erscheinungen der Abgrenzung vom Religiösen, des Antiklerikalismus wie auch des Atheismus gegeben hat. Zugleich ist jedoch kaum zu bestreiten, dass im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts – als Wiege des Säkularismus – Religion noch ein weit intensiverer Teil der sozialen Lebenserfahrung war, als es nach der Industrialisierung des Kontinents der Fall gewesen ist (Pollack 2013: 12). Dies ist auch auf die im Mittelalter weitgehend vorherrschende Verpflichtung zum religiösen Bekenntnis und Teilnahme am religiösen Leben zurückzuführen, weswegen die Religiosität der Menschen nur unter Vorbehalt mit einer im säkularen Umfeld vergleichbar ist (Casanova 1994: 16). Der gesamtgesellschaftliche Wandel infolge der Aufklärung ab dem 18. Jahrhundert in Europa hatte unter anderem den Aufstieg eines national geprägten Gemeinschaftsgefühls – teils komplementär und teils in Konkurrenz zum vorausgehenden religiösen – zur Folge (Anderson 2006: 12ff.). Da zuvor vor allem die Katholische Kirche aber auch später entstandene protestantische Denominationen ihre Stellung in der Gesellschaft diversen Bündnissen mit feudalen und monarchischen Systemen zu verdanken hatten, waren sie gerade zu Beginn eine Art natürlicher Antagonist der Nationenbildung. Weltliche Ambitionen des Klerus in Politik und Wirtschaft, als unmittelbare Reaktion der aufkommenden Säkularisierung, stießen folglich auf Widerwillen in dem neuen gesellschaftlichen Klima (Williams 1973: 261). Die Säkularität als Kampfbegriff im Rahmen dieser frühen Konflikte, sowohl bei ihren Anhängern als auch Widersachern, begründete die bis heute bestehenden Unschärfen in der Verwendung.

Bereits in den Anfängen der Soziologie stellt die Säkularisierung eines der großen Themen dar. Auguste Comte (vgl. 2012) prophezeite schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhundert eine künftige Auflösung von Religion, bei dem ihre bisherigen Funktionen durch die Wissenschaften ersetzt werden würden. Bei weiteren prominenten Fürsprechern handelt es sich unter anderem um Karl Marx, John Stuart Mills, Herbert Spencer, Ferdinand Tönnies, Georg Simmel, Sigmund Freud, Robert Park und George Herbert Mead. Neben dem Siegeszug der Moderne, als Metanarrativ der Entstehung ihres Faches, konnten dessen Stifter in Europa beobachten, dass Religion bei der einhergehenden gesellschaftlichen Umwandlung keine tragende Rolle spielt. Die Kopplung zwischen Säkularität und Moderne wird zumeist auf eine voranschreitende wirtschaftliche Ausdifferenzierung der Gesellschaft, ein Anwachsen des Wohlstandes sowie Urbanisierung und Industrialisierung zurückgeführt. Hinzu kommen die gesellschaftliche Pluralisierung und Heterogenisierung, allgemeiner Bildungsanstieg, Verwissenschaftlichung des Alltags und die Individualisierung. Weiterhin entstanden auch neue rechtliche Rahmenbedingungen für ein gleichgestelltes Wirken nicht-religiöser Organisationen in der Gesellschaft, welche die funktionale Entkoppelung zwischen Staat und Kirche ermöglichten (Pollack 2013: 15).

Das umfangreichste Werk zur Säkularisierung in der Frühzeit der Soziologie legten Max Weber und Émile Durkheim vor. Weber (2011: 23ff.) identifizierte Religion als direkten Antagonisten der Moderne, womit die Säkularisierung zu einer ihrer wesentlichen Komponenten wird. Da die Moderne mitsamt ihren aufklärerischen Effekten unaufhaltsam sein würde, müsste Religion nach und nach an Einfluss verlieren, bis sie sich in letzter Instanz lediglich im privaten Umfeld als Fremdkörper in einer modernen Welt erhalten könnte und irgendwann gänzlich verschwinden würde. Weber führt dies auf eine allgemeine gesellschaftliche Rationalisierung zurück. Das Anwachsen an Wissen in der Gesellschaft und eine Ausrichtung nach Effizienz würde die Entzauberung einer zuvor magisch verklärten Welt bewirken. Selbst individuell praktizierte Spiritualität würde daher langfristig zu Gunsten von zweckorientiertem Handeln weichen. Im frühen Denken von Émile Durkheim (vgl. 1992) hingegen würde die unverzichtbare soziale Funktion von Religion infolge der Moderne als einmaligem gesellschaftlichem Umbruch auf andere Bereiche des Sozialen verlagert werden. Er führte diese Voraussage jedoch, anders als Weber, vor allem auf die mit der Moderne voranschreitende Arbeitsteilung und Ausdifferenzierung der Gesellschaft zurück,

aufgrund derer Religion zahlreiche ihrer ursprünglichen Funktionen abtreten würde, beispielsweise an Wissenschaft, Politik, Medizin- und Bildungswesen. Ein gänzliches Verschwinden von Religion bliebe laut Durkheim jedoch eine Fehlprognose. Infolge seiner funktionalen und dementsprechend sehr breit gefassten Definition von Religion als Bestand an kollektiv geteilten Ansichten und Werten mündet auch der Siegeszug der Moderne für Durkheim in einem gemeinsamen ethischen Kernbestand. Eine solche kollektive Rumpfidentität, das Versprechen von Geborgenheit im Angesicht wachsender sozialer Kontingenz sowie unterschwellige Sehnsüchte der Menschen nach übernatürlichem Beistand würden Religion, wenn auch unscheinbar, in veränderter Form weiterbestehen lassen.

Die Religionssoziologie erfuhr als Folge dieser allgemein anerkannten Prognosen bis zum Zweiten Weltkrieg einen Niedergang. Als bloßes Relikt der Vormoderne und mit attestiert begrenzter Lebenszeit wurde Religion außerhalb theologischer Forschungsansätze lange vernachlässigt. Auch in den Sozialwissenschaften der Nachkriegszeit wurde Religion zunächst eher selten im Hinblick auf ihre gesellschaftliche Relevanz bedacht. Religionssoziologie ereignete sich zumeist infolge von Allianzen zwischen Forschern und religiösen Institutionen, welche singuläre Betrachtungen von Gemeinden zum vorherrschenden Modus sozialwissenschaftlicher Arbeit machten und die Religionssoziologie mit der Kirchensoziologie weitgehend synonym werden ließen. Weiterhin lässt sich infolge dieser Allianzen zwischen organisierter Religion und betreffender Forschung bis in die 1970er Jahre oftmals mangelnde Unbefangenheit in den Resultaten ablesen (Luckmann 1991: 53ff.). Seitdem sind jedoch eine zunehmende Relevanz von Religion sowie eine zögerliche wissenschaftliche Neubewertung der Säkularität zu verzeichnen.

2.1.3 Säkularität in der Gegenwart

Entgegen der Säkularität als weltweit dominierendem Prinzip staatlicher Organisation scheint die Wirkung von Religion auch heute ungebrochen (vgl. Kong 2010). Die Religion zeigt sich unbeeindruckt von der Säkularität als anerkanntem Merkmal moderner Nationalstaaten, der einhergehenden Trennung von Politik und Religion und besteht trotz der Moderne als vermeintliches Paradoxon fort (Asad 2003: 22). Mit Blick auf vorliegendes Forschungsunterfangen ist an dieser Stelle exemplarisch Lateinamerika anzuführen, wo eine weitgehende Modernisierung – im eurozentrischen Sinne – ungefähr zeitgleich mit einer religiösen Revitalisierung auf dem gesamten Kontinent einherging (Pollack 2013: 16).

Der Symbiose der Katholischen Kirche mit den lateinamerikanischen Nationalstaaten gingen im 19. Jahrhundert, ähnlich wie in Europa, Machtkämpfe voraus. Die Angst vor einem Verlust an politischem Einfluss und Besitz bestärkten die Katholische Kirche in einer konservativen Haltung, unter welcher Nationalismus und Liberalismus als Synonyme zu Antiklerikalismus und Atheismus gewertet wurden. Die Katholische Kirche widersetzte sich zunächst einer Unterordnung, indem sich in dem widrigen Klima zunehmend auch Kleriker und erklärte Gläubige am politischen Geschehen beteiligten. So ermunterte Papst Leo XIII. (1878 – 1903) in seiner Amtszeit Katholiken weltweit ausdrücklich dazu, im Interesse ihrer Religion in die Politik zu gehen (Lynch 1998: 265). Dahingehende Bestrebungen waren in Lateinamerika von größerem Erfolg gekennzeichnet als in Europa. Möglich war dies dank einer institutionellen Anpassung der Kirche an jeweilige nationale Gegebenheiten, teilweise über ein gezieltes Herausbilden konkurrenzfähiger Strukturen aber auch im Rahmen strategischer Zusammenarbeit mit wohlgesonnenen weltlichen Akteuren (Williams 1973: 262ff.).

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts ließ der Druck von Seiten der Verfechter des Säkularismus nach. Die Katholische Kirche geriet infolge bereits erlittener Schwächung und vollzogener Entpolitisierung sowie zahlreicher neuer Herausforderungen der jungen Nationalstaaten zunächst aus dem Blickfeld. Zugleich konnte sich der Säkularismus als Phänomen der Eliten kaum auf die breiten Massen übertragen (Martin 2006: 118). Die zur Kolonialzeit begründete Polarisierung der Gesellschaft bedingte, dass Aufklärung, Wohlstand und Bildung der herrschenden Schicht vorbehalten waren, während große Teile der Bevölkerung von diesen Entwicklungen ausgenommen wurden und weiterhin traditionelle Weltbilder pflegten. Ab Mitte des 20. Jahrhunderts aufkommende Bedrohungen gegenüber der Katholischen Kirche, wie antireligiöses und kommunistisches Gedankengut sowie der Protestantismus führten endgültig zu einer Revision der bisherigen Haltung gegenüber dem Staat (Williams 1973: 264). Die nationalen episkopalen Konferenzen der lateinamerikanischen Staaten widmeten sich fortan nicht einzig dem Zustand der eigenen Institution, sondern auch nationalen Fragen. Die Katholische Kirche nutzte ihre verbleibenden – und weiterhin beträchtlichen – Handlungsspielräume für Zugeständnisse an politische Machthaber, sich konstruktiv an der Staatsverwaltung zu beteiligen und wurde in vielen Bereichen zu einem wichtigen Kooperationspartner über die Dekaden und verschiedenste Staatsformen hinweg (Williams 1973: 266).

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ebnete die Katholische Kirche auch unter zahlreichen Militärdiktaturen kommunikativ den Weg für eine politische Machtausübung, wobei der Vatikan die lateinamerikanischen Erzdiozesen den jeweiligen Herausforderungen entsprechend autonom handeln ließ (Williams 1973: 268). So war die Katholische Kirche in Lateinamerika auf sehr unterschiedliche Weise in den nationalen Gefügen tätig; beispielsweise in Form eigener politischer Parteien, Gewerkschaften, Bildungseinrichtungen, als Partner in wirtschaftlichen und sozialen Initiativen für den Staat, in Form von Massenmedien sowie wirtschaftlichen Lobbyisten und hin und wieder selbst bewaffneten Guerillatruppen (Williams 1973: 271). Weiterhin ist der Katholizismus in Lateinamerika bei aller religiösen Pluralisierung ein zentraler Bezugspunkt für ethische Normen und eine stetige Größe in gesellschaftlichen Diskursen. Angesichts einer erwiesenen Fragilität der bestehenden Demokratien und zahlreicher ökonomischer Schwierigkeiten wird Religion auf nahezu dem gesamten Kontinent immer wieder als möglicher Schlüssel zu sozialem Konsens und allgemeiner Entwicklung vorgebracht (Lynch 1998: 263).

Eine ähnliche Persistenz von Religion wie in Lateinamerika ist in zahlreichen anderen Weltregionen und selbst in Europa als konzeptioneller Wiege des Säkularismus nachzuweisen, womit sich seit langem Vorbehalte gegenüber der Säkularisierungsthese aufwerfen. Nicht zuletzt stellen diese auch die Moderne als theoretischen Überbau der Säkularität in Frage und lassen eine Kopplung und Universalisierung der Konzepte leichtfertig erscheinen (Wohlrab-Sahr & Burchardt 2011, Cady & Shakman 2010). Als Beispiel sind hier die USA zu nennen, welche als vermeintliches Flaggschiff der Moderne und fortgeschrittene Industrienation dennoch verhältnismäßig hohe Zahlen an Kirchgängern aufweisen (Luckmann 1991: 71). Diese Inkompatibilität von Säkularität und Moderne, trotz einer in der Theorie beschriebenen grundlegenden wechselseitigen Bedingung (Casanova 1994: 18), versuchte beispielsweise Bruce (vgl. 2003) über eine essentialistische Typologie der Religionen in Bezug auf eine Widerstandsfähigkeit gegenüber der Moderne zu erklären. Er attestiert dem Protestantismus (vgl. Weber 2011: 23ff.) und dem Judentum Konformität mit der Moderne, während der Katholizismus als resistent und der Islam sehr resistent bezeichnet werden. Ebenso beschreibt Martin (2006: 107) eine gescheiterte Einbindung der mehrheitlich muslimischen Türkei in seiner generellen Theorie der Säkularisierung, da diese sich »als resistent« erwiesen hat. Hieraus folgt für ihn jedoch nicht der Schluss einer Revision des Konzeptes sondern ein

Datieren des Zustandes der Türkei vor eine noch einzutretende aber dann sicherlich nach bekannten Mustern ablaufende Säkularisierung. Hierbei handelt es sich um Erklärungen, welche einer feineren räumlichen Betrachtung keineswegs standhalten würden.

Aus postkolonialer Perspektive wird Säkularität ambivalent bewertet. Das gemeinsame Auftreten von Kolonisation und Missionierung in Lateinamerika legt eine Konnotation von Säkularisierung mit Befreiung nahe (Voekel et al.:1612), während beispielsweise Nandy (1998) sie als inhärent hegemoniales Konstrukt des Westens bezeichnet. Hieran schließt sich auch die provokative These an, dass Säkularität als solche nur eine Modifikation christlicher Theologie darstellt (Tse 2013: 3). In der Tat ließen sich zumindest die empirischen Widersprüche der Säkularisierungsthese dramatisch reduzieren, wenn man sie als Bestandteil einer europäischen Sonderentwicklung auffassen würde. Stark (1999) zum Beispiel geht hier noch weiter und plädiert angesichts seiner Auffassung vom Scheitern des Säkularismus für ein gänztliches Verwerfen der Begrifflichkeit aus dem soziologischen Wortschatz. Berger (1999) sowie Karner und Aldridge (2004) dagegen kommen zum Schluss einer nunmehr global eingetretenen Tendenz der Desäkularisierung, womit sie der Säkularisierungsthese zumindest eine historische Geltung zusprechen. Ohne Frage jedoch ist sie in ihrer ursprünglichen Bedeutung nicht aufrechtzuerhalten.

2.1.4 Revision der Säkularisierungsthese

Angesichts der empirischen Widersprüche präsentierte José Casanova im Jahr 1994 eine Ausdifferenzierung der Säkularisierungsthese. Das Verständnis einer Auflösung von Religion wird von ihm durch drei aufeinanderfolgende Aspekte ersetzt. Als erstes benennt er den Prozess der gesellschaftlichen Abkopplung, im Rahmen dessen Religion von anderen gesellschaftlichen Sphären losgelöst wird, vor allem der Politik und der Wirtschaft. Bei dem Zweiten handelt es sich um eine Privatisierung von Religion, also das Zurückdrängen aller religiösen Handlungen aus der Öffentlichkeit und dem öffentlichen Raum in die Privatsphäre, was dann als drittes im Verschwinden von Religionen als Abschluss dieser Entwicklungen mündet (Casanova 1994: 19 ff.). In einer umfangreichen Betrachtung von vier Fallstudien – Spanien, Polen, Brasilien und den USA – zeigt Casanova auf, dass Religion in Staaten mit säkularem Selbstverständnis als handlungsleitendes Element und gesellschaftliche Sphäre von anderen Sphären

zwar weitgehend als strukturell getrennt, nicht aber funktionell losgelöst zu verstehen ist. Lediglich das erste von ihm benannte Stadium wäre also mit Einschränkungen als eingetreten zu verstehen.

Eine Erklärung dieses Sachverhaltes ist in Bourdieus (2000) Ausarbeitung zum religiösen Feld vorzufinden. Er konzipiert die unterschiedlichen gesellschaftlichen Funktionen als soziale Felder, welche in der Summe den sozialen Raum – die Modellierung von Gesellschaft als Ganzem – ergeben (Bourdieu 1998: 148). Ein jedes dieser Felder ist als Sphäre menschlichen Zusammenlebens mit jeweils eigenen Hierarchien zu verstehen, beispielsweise im Hinblick auf Religion, Politik, Wirtschaft oder Wissenschaft. Die Vergegenständlichung von Teilbereichen der Gesellschaft ermöglicht die Betrachtung bestehender Organisation, soll jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie in einer ontologischen Einheit bestehen (Bourdieu 1992a: 138). Das ideologische Ziel des Säkularismus, welches in einer Eindämmung des religiösen Feldes besteht, wird durch dessen Wesen als Bestandteil eines untrennbaren sozialen Raums vereitelt. In mehreren Feldern zugleich tätige Akteure fungieren hierbei als integrative Elemente. Sobald es Religion nur gibt, ist deren Einflussnahme auf weltliche Bereiche auch in säkular konstituierten Gesellschaften unabdingbar (Bourdieu 2000: 96ff.). Die Religion ist schon deshalb einem Überschreiten des eigenen Feldes vorbestimmt, da sie als totales System der Sinngebung Geltung in allen Aspekten gesellschaftlichen Lebens erhebt. Ihre Legitimität mag auf einer Unterscheidung zwischen Sakralem und Profanen begründen, diese jedoch äußert sich nicht in einer Trennung, sondern ganz im Gegenteil, in einer monolithischen Praxis als Resultat des Zusammenspiels (Durkheim 2001: 42). So ist das religiöse Feld mit seinem Potential einer Legitimation sozialer Zustände der Gläubigen, gewissermaßen einer allgemeinen Begründung jeweiliger Positionen im sozialen Raum (Bourdieu 2000: 70), für Akteure des politischen wie auch des ökonomischen Feldes ein wertvolles Instrument (Bourdieu 2000: 66ff.). Im Austausch für deren Zuwendungen neigen etablierte Akteure im religiösen Feld wiederum zu einer Legitimation bestehender weltlicher Macht (Bourdieu 2000: 22). Auf diese Weise werden Akzeptanz für den Status quo des sozialen Raums geschaffen und selbst im Fall hoffnungslos gestellter Akteure die Erwartungen einer wie auch immer gearteten Erlösung bedient (Bourdieu 2000: 20). Gerade in letzterer bestehen jedoch auch die besten Möglichkeiten für die Etablierung alternativer Heilsversprechen, welche schlechter gestellte Akteure zu einem Umsturz des sozialen Raums nutzen können, da ihnen das Versprechen eines grundsätzlichen

Wandels innewohnt (Bourdieu 2000: 86). Als Konsequenz einer solchen Verwebung der *Ökonomie des Heilsgeschehens* und weltlicher Felder benennt Bourdieu Unterschiede und Parallelen in den Handelsbedingungen (Bourdieu 1998: 186ff.). Ein Unterschied ist die Verkündung eines altruistischen Selbstbildes, welches grundlegend für die Partizipation am religiösen Feld ist, während Selbstzweck verleugnet werden muss. Die Inwertsetzung der eigenen Position aus Gründen gesellschaftlicher Fürsorge und Idealismus erhält demnach vom Duktus her klaren Vorrang vor einer pragmatischen. Gemeinsamkeiten sind hingegen in dem grundlegenden Modus der Inwertsetzung vorzufinden. So sind Tempel als eine Form von Filialen zu sehen, Gläubige als Kunden, das Apostolat als Marketing, der Gottesdienst als Lohnarbeit und selbst die Berufung als Beruf (Bourdieu 2011: 231).

Folglich bestehen auch ohne Staatsreligionen Interaktionen zwischen Religion und weltlichen Sphären der Gesellschaft wie der Politik und der Wirtschaft. Wenn sich auch die Einbindung von Religion je nach nationalem Fall unterschiedlich gestaltet, so kann ihrem Status als gesellschaftsrelevanter Größe in säkular konstituierten Staaten doch eine gewisse Allgemeingültigkeit zugestanden werden. Je nach Kontext sind Religionen zwar durchaus auf dem Rückzug ins Private, wofür beispielsweise schwindende Zahlen an Gotteshäusern und Kirchgängern sprechen mögen, doch lässt sich laut Casanova (1994: 10) ebenso von einer weltweiten *Deprivatisierung* sprechen. Diese ereignet sich auf alternativen Wegen und bedingt eine erneute öffentliche Präsenz des Religiösen, beispielsweise in Form einer medienvermittelten Religiosität (Hepp & Krönert 2009), der zunehmenden Einbindung religiöser Argumentationen in gesellschaftliche Diskurse (Hoover 1998), durch Religion angeregte privatwirtschaftliche Aktivitäten (Dana 2010), Religion als Quelle ethischer Werte in der Gesellschaft (Sporre & Mannberg 2014), religiös bedingtes Wahlverhalten in demokratischen Staaten (Masoud 2014), strategische Partnerschaften religiöser Institutionen mit dem Staat im Bildungs- und Gesundheitswesen (Cloke et al. 2013) und vieles mehr. Casanova konnte somit aufzeigen, dass Religion, trotz eines Funktionswandels und der tendenziellen Privatisierung, nicht unbedingt absolute Bedeutungsverluste erleidet, sondern im Gegenteil nun auch in als säkular geltenden Bereichen der Gesellschaft Ansprüche erhebt (Cannell 2010: 90).

Thomas Luckmann (1991) formulierte bereits in den 1960er Jahren seine gleichermaßen berühmte wie auch provokative These, dass die Säkularisierung lediglich ein Mythos sei, weswegen er ihr das Potenzial zu einer Verdrängung des Religiösen grundsätzlich

absprach. Er prognostizierte, dass Religion im Rahmen gesellschaftlicher Transformationen keineswegs an Bedeutung verlieren, sondern nur neue Formen annehmen werde. Ein wahrgenommener Bedeutungsverlust ergebe sich lediglich aus starren Religionsdefinitionen und überholten Kriterien für die Bewertung (Luckmann 1991: 55). Vielmehr sei die Säkularisierung ein »(...) Vorgang, bei dem autonome institutionelle Ideologien innerhalb ihres jeweiligen Zuständigkeitsbereiches an die Stelle eines alles umfassenden und transzendenten Universums der Normen traten« (Luckmann 1991: 144). Für die Religion sei als Konsequenz kein Ende abzuleiten, sondern lediglich eine Verlagerung. Durch die allgemeine Privatisierung der Gesellschaft diversifizieren und individualisieren sich auch die mentalen Fixpunkte ihrer Individuen (vgl. Kreiner 1986). Religion würde auf diese Weise ihre ethische Basis mehr und mehr in der Familie bzw. intimen Beziehungsgeflechten finden. Im Rahmen so entstehender Pluralisierung des Religiösen würden auch immer diesseitigere Ausrichtungen, Konsumorientierung sowie vielfältige Formen des Synkretismus zu erwarten sein (Berger & Luckmann 1966: 81). Diesem Argument folgend spricht Fürstenberg (1982) von einer *Vagabundierenden Religiosität*, oder Kehrer (1988) von einer willkürlichen Kombination aus Elementen, die ein Erbe der traditionellen Religionen darstellen, jedoch in Anknüpfung zu moderner Lebensgestaltung und individualistischem Denken bestehen. Den Gedanken aufgreifend bemängelt Edgell (2012: 248), dass bei der Betrachtung von Religion viel zu oft das Phänomen nicht-konfessioneller Spiritualität ignoriert wird, während sie als vollwertige Ergänzung zu betrachten wäre. Dieser Gedankengang wurde vor allem von Charles Taylor (2007) verfolgt. Er versteht Säkularität als eine Subjektivität des Individuums im Bezug auf Weltanschauung, worunter auch atheistische und agnostische Ansichten fallen. Die neuartigen Bedingungen zu Glauben werden von Taylor (2007: 300ff.) als *Nova Effect* benannt und bezeichnen die persönliche Suche nach spiritueller Erfüllung (Taylor: 2007: 506ff.). Bei aller Kritik finden sich jedoch auch zahlreiche Verteidiger der Säkularisierungsthese, speziell für den westlichen Kulturkreis (Bruce 2002), wie auch allgemein (vgl. Gauchet 1997, Norris & Inglehart 2004). Normative Fürsprache des Konzeptes besteht im Sinne eines vorzuziehenden gesellschaftlichen Organisationsprinzips (u.a. Hitchens 2007). Einige Autoren (Cady & Shakman Hurd 2010, Wohlrab-Sahr & Burchhardt 2011) ziehen in Form eines begrifflichen Nachrüstens das Verständnis von multiplen und religionsbeladenen Ausprägungen des Säkularen vor, was jedoch ebenfalls der ursprünglichen Bedeutung der Säkularisierungsthese widerspricht.

Während die Säkularisierungsthese also in Anthropologie und Soziologie seit längerer Zeit Anlass für eine lebhafte Debatte und Bemühungen um ein differenzierteres Verständnis der gesellschaftlichen Bedeutung von Religion ist (vgl. Cannell 2010), wurde sie von Geographen bis vor Kurzem nur selten thematisiert (Wilford 2010: 329ff.). Dies erscheint verwunderlich, zumal gerade die Geographie mit ihrem Primat des Raums geradezu prädestiniert dafür scheint, Säkularität differenziert zu betrachten und offene Fragen zu adressieren. Wegweisend hierfür ist Bergers (1999) Plädoyer für einen Wandel in der Herangehensweise zum Forschungsgegenstand. Die Frage sei nicht, warum die Säkularisierung in weiten Teilen der Welt ausgeblieben sei, sondern wie genau sie sich an den Orten ihres Auftretens etablierte. Zu untersuchen wären einerseits die Annahme und Ausprägungen räumlicher Heterogenität bezüglich Religion und Säkularität innerhalb von Nationalstaaten und selbst Städten (vgl. Wilford 2010) und andererseits das für die Säkularisierungsthese entscheidende räumliche Axiom zwischen dem Öffentlichen und Privaten. Denn wie Cady und Shakman Hurd (2010: 4) feststellen: »Secularism remained secure, so long as the consensus that religion belongs within the private sphere remained in place.«

2.1.5 Postsäkularität

Angesichts der wachsenden Bedeutung von Religion im Weltgeschehen um die Jahrtausendwende wurde von zahlreichen Denkern der Begriff der *Postsäkularität* eingebracht (vgl. Habermas 2001, 2005, 2008; Eder 2002; Ferrara 2009, Knott 2010). Ein Initialereignis hierbei waren die Anschläge vom 11. September 2001 in New York und die darauffolgende Ausdehnung militärischer Interventionen im Nahen Osten durch die USA und wechselnde Verbündete, überwiegend christlich-säkular geprägte Staaten, sowie eine diskursive Einordnung dieser Ereignisse in ein Schema generellen Konfliktes zwischen dem Westen und der Islamischen Welt (Huntington 1997), womit einander vermeintlich Moderne und Religion gegenüberstehen. Kleinräumlich hingegen hat das Auftreten nicht-christlicher religiöser Elemente in den öffentlichen Räumen der Städte in europäischen Einwanderungsgesellschaften die bestehende Auffassung bezüglich Religion in Frage gestellt (vgl. Al Sayyad & Castells 2002, Wohlrab-Sahr & Tezcan 2007, Kong 2010). Die inhärenten Eigenheiten der Säkularität wurden zunehmend reflektiert, wobei das ursprüngliche Verständnis einer grundsätzlichen Abwesenheit von Religion in der Öffentlichkeit nicht standhält (vgl. Habermas 2008). Resultierende Diskurse und

sich um Religion rankende soziale Konflikte gelten als Indikatoren für einen Paradigmenwechsel von der lange, bezüglich Geltung aber auch Sinnhaftigkeit, unhinterfragten Säkularität zur Postsäkularität. Drastisch zugespitzt stellt Vattimo (2001: 109) die Frage nach einer neuen Vitalität der Religion als Ausdruck des Scheiterns von Wissenschaft und Rationalität als sinngebenden Systemen. Eine aufstrebende Bedeutung von Religion als relevanter Größe in allen Bereichen der Gesellschaft bei zugleich fortbestehender Säkularität als Prinzip politischer Organisation sind der konzeptionelle Kern der Postsäkularität (vgl. Habermas 2005, 2008).

Wenn auch Kritiker bemängeln, dass durch den Begriff eine Linearität gesellschaftlicher Entwicklung suggeriert wird (Reder 2008: 2, Philipp 2009), wobei je nach Betrachtungsgegenstand fraglich ist, ob der Postsäkularität tatsächlich ein Zustand der Säkularität vorausging, so eignet er sich doch, um sich von der Säkularisierungsthese abzuwenden, ohne ihr gänzlich die Geltung abzuerkennen. Denn ähnlich wie bei den meisten Begriffen gleichen Präfixes ist mit der Postsäkularität keine absolute Überwindung der Ausgangslage gemeint, sondern ein Fortbestehen unter veränderten Umständen. Im Fall der Postsäkularität gewinnt die Religion als Bestandteil der Öffentlichkeit gegenüber der Säkularität nicht die Oberhand, sondern vermag es sich mit widrigen Grundsätzen politischer Organisation zu arrangieren. Die Postsäkularität ermahnt, dass die Säkularisierungsthese nicht im Stande ist, die beobachteten gesellschaftlichen Entwicklungen adäquat zu erklären, erkennt jedoch ihre generellen Mechanismen als maßgebend für rezente gesellschaftliche Formationen im Hinblick auf Religion an. Der Begriff berücksichtigt also die politischen und kulturellen Implikationen der Säkularisierung aber gleichermaßen die wirklichkeitskonstituierende Kraft von Religion (vgl. Cloke & Beaumont 2012: 9). Unkontestiert besteht jedoch an einer mangelnden theoretischen Ausgereiftheit und empirischen Fundierung der Postsäkularität (Kong 2010). So ist angesichts einer Verschwommenheit des Ausgangskonzeptes Säkularität festzuhalten, dass die Postsäkularität bislang noch nicht viel mehr bedeuten kann, als Post-Säkularisierungsthese.

Arbeiten zur Postsäkularität sind zum einen in den Sozialwissenschaften vorzufinden, zumeist an kleinräumlichen, habituell ausgerichteten Fragestellungen. Diese widmen sich den Eigenschaften religiöser und säkularer Räume sowie deren Grenzen, Verschiebungen, Umdeutungen und Permeabilitäten. Illustrativ hierfür ist unter anderem die Arbeit von Gökariksel (2009), welche anhand von Praktiken der religiösen Selbst-

verhüllung von Frauen in der Türkei die Infragestellung der säkularen Hegemonie öffentlichen Raums und infolge einer Mediatisierung der Vorgänge auch der staatlichen Konstitution aufzeigt. Weiterhin beschäftigten sich Gökarişel und Secor (2015) mit Konflikten zwischen religiösen und säkularen Elementen in alltäglicher sozialer Praxis sowie deren Implikationen für den gesellschaftlichen Umgang mit Religion. Die Konflikte sind als Aushandlungsprozesse im Rahmen der Postsäkularität zu verstehen, in denen sich eine Justierung des Verhältnisses zwischen Religion und Säkularität in der Öffentlichkeit ereignet (Eder 2002: 5). Abschließend befinden die Autorinnen mit einer gewissen Ironie, dass man die Postsäkularität unter anderem durch das Streben nach ihr innewohnenden Eigenschaften charakterisieren kann. Zum anderen sind in der politischen Philosophie Abhandlungen bezüglich der gesellschaftlichen Verfassung dessen vorzufinden, was als Postsäkularität letzten Endes noch zu konkretisieren wäre. Illustrativ hierfür sind vor allem die Beiträge von Habermas (u.a. 2008). Er beschäftigt sich mit der zunehmenden Präsenz von Religion in der Öffentlichkeit und resultierenden Irritation der säkular gebotenen Rationalität. Für den europäischen Raum benennt Habermas die Notwendigkeit gesellschaftlicher Transformationen, wenn religiöse Gemeinschaften ihren Platz in der säkularen Umwelt einfordern (Habermas 2008: 35). Zentral ist die Frage nach einer Übersetzbarkeit religiöser Grundsätze und Dogmen in eine säkulare Sprache, welche als universelle gesellschaftliche Diskussionsgrundlage dienen kann. Pflicht aller religiösen Akteure wäre es den eigenen Glauben reflektiert zu handhaben, sich in die Sichtweise anderer Weltanschauungen hineinzusetzen und eigenständig den Bezug zwischen religiös begründeten Argumentationen und säkularen Diskursen aufzubauen. Ein ähnlicher Gedankengang findet sich bereits in John Rawls (vgl. 1999) Konzeption von der liberalen Gesellschaft wieder. Aufgrund des normativen Gehalts wird ein auf diese Weise besetzter Begriff der Postsäkularität außerhalb der politischen Philosophie jedoch bislang eher selten rezipiert.

Deutlich wird, dass die Debatte um Postsäkularität kaum von ideologisch besetzten Standpunkten zum gesellschaftlichen Umgang mit Religion zu trennen ist. Eine Befürwortung des Begriffes, auch nur als geltendes gesellschaftliches Paradigma, suggeriert zwangsläufig eine Anerkennung und sogar Befürwortung religiöser Einflüsse in der Öffentlichkeit. Vertreter der Säkularität schlüpfen währenddessen zwangsläufig in eine restriktive, konservative Rolle. So schreiben auch Wohlrab-Sahr und Burchardt im Rahmen ihrer Ausarbeitung zu *Multiplen Säkularitäten*:

»Galt früher der Säkularismus als Mittel der Befreiung aus den Zwängen traditioneller, auch religiöser Herrschaft, so erscheint nunmehr die Religion als Ort der Freiheit und der Säkularismus als Instrument der Reglementierung und des Ausschlusses.«

(Wohlrab-Sahr & Burchardt 2011: 58)

Diese Auffassung ist wohl weniger einer grundsätzlich determinierenden gesellschaftlichen Wirkung von Religion oder Säkularität zuzuschreiben, als vielmehr bestehenden und historischen Hegemonien über die Öffentlichkeit, im Rahmen derer das dominierende Organisationsprinzip seinem vermeintlichen Gegenteil die Gleichberechtigung verweigert. Ein postsäkularer Gesellschaftsbegriff ist auch genau daher so kompliziert. Als Nachfolge der Säkularität scheint er einen epochalen Wandel zu bezeichnen, muss aber zugleich seine Daseinsberechtigung aus einem heterogenen Gemenge an Fallbeispielen und schwer zu vergleichenden Einzelentwicklungen formen. Eine Annahme des Konzeptes gestaltet sich also zögerlich, da rückblickend auch das Säkularisierungsversprechen gerade bei weltweiter Betrachtung gravierende Mängel aufweist. So wäre der Bezug der Postsäkularität auf Säkularität erneut ein Indiz für eine europäische Sonderentwicklung, welche Gefahr läuft, voreilig einen universellen Geltungsanspruch zu entwickeln (vgl. Wohlrab-Sahr & Burchardt 2011). Eben hier liegen aber auch die Potentiale eines bereicherten Verständnisses der gesellschaftlichen Bedeutung von Religion über den Begriff der Postsäkularität. Denn was für die durch Einwanderung geprägten westeuropäischen Staaten zur Herleitung des Konzeptes diente, trifft in abgewandelter Weise auch in zahlreichen postkolonialen, multiethnischen und religiös pluralen Staaten weltweit zu, so lange man die Säkularität nicht zur Vorbedingung macht. Wenn auch auf diese Weise die Bezeichnung Postsäkularität ungünstig gewählt erscheint, eröffnet sie eine konzeptionelle Möglichkeit der Offenheit für bislang unbedachte Formen der Religion als gesellschaftlicher Größe, bei einer gleichzeitigen Berücksichtigung restriktiver Tendenzen in der politischen Organisation.

2.1.6 Religion und das Urbane

Die Vorzüge der Postsäkularität als heuristischer Suchbrille gewinnen gerade bei einer Betrachtung von Metropolen an Gewicht. Diese sind zunehmend durch eine Superdiversität (Vertovec 2007) ihrer Bevölkerung geprägt, womit auch eine wachsende religiöse

Vielfalt einhergeht. Sie kommt in Städten nicht lediglich zusammen, sondern wird durch das Urbane und dessen Ausdifferenzierung des Sozialen erzeugt (vgl. Simmel 1903). Die Stadt als vielzitiertes Laboratorium der Moderne manifestiert sich in Kontingenz und einer Freiheit des Handlungsspielraums, die bei sämtlichen menschlichen Tätigkeitsfeldern innovative Ausprägungen und Diversität begünstigt, einfach nur dadurch, dass Personen dicht nebeneinander wohnen, die ansonsten in keinem Verhältnis zueinander stehen würden (Sennett 2011: 185). Der Urbanismus im Sinne von Louis Wirth (1938) als diverses nebeneinander, als ständige Reibung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden, erzeugt eine Verdichtung an beobachtbaren Prozessen und Phänomenen. Diese sind wiederum infolge gesteigerter diskursiver und medialer Aufarbeitung in Städten weit über den Ort ihres Auftretens von Relevanz (vgl. Matejovski 2000). Die lateinamerikanischen Metropolen sind in diesem Sinn von hervorzuhebender Bedeutung. Zum einen ist der Kontinent sehr stark urbanisiert – 78% gegenüber 72% in Europa, 46% in Asien und 40% in Afrika (Statista 2016) – und zum anderen sorgt die koloniale Prägung nationaler Strukturen für eine überdurchschnittliche Dominanz der Städte in politischer, wirtschaftlicher und kultureller Hinsicht. Folglich wirken sie noch mehr als stellvertretende Schauplätze gesellschaftlicher Aushandlung und Konflikts, als etwa in Europa (Huffschmid & Wildner 2013: 9ff.). Die gesellschaftliche Aushandlung entlang religiös-säkularer und intrareligiöser Trennlinien im urbanen Umfeld ereignet sich wesentlich kleinräumiger, als dass nationale oder gar kontinentale Betrachtungen Aufschluss geben könnten. Religion und Säkularität sind somit nicht als zu erhebende starre soziale Kriterien (vgl. Peach & Gale 2003, Warf 2006) zu betrachten, sondern als komplexe, dynamische und nicht trennscharf voneinander abzugrenzende Elemente, welche differenzierte Herangehensweisen erfordern (Yorgason & Della Dora 2009: 631, Wilford 2010: 330 ff.).

Historisch stehen die Ausbreitung und Entwicklung der meisten Religionen in engem Zusammenhang mit dem Wachstum von Städten. Beispielsweise sind Institutionen und Infrastrukturen des Christentums in Europa in hohem Maß an die urbane Landschaft des Kontinents gebunden, wie an sakralen Kirchenbauten als sozial wie auch strukturell zentralen Elementen städtebaulicher Praxis deutlich wird:

»Als Christen wußten sie wohl, daß der säkulare Raum anders aussehen sollte als der sakrale. Dieser Unterschied wurde dadurch erzeugt, daß die säkularen Gebäude zu einem dichten, von engen, ineffizienten Straßen durchgezogenen Gewirr verwachsen, während die Kirchen mit Umsicht platziert, mit großer Sorgfalt gebaut und in ihrer Konstruktion genau berechnet waren. Dahinter stand keine stadtplanerische Theorie, aber im Ergebnis verlieh diese Anlage der Städte den Anschauungen des Augustinus eine konkrete Form. In dieser Stadt war die Mitte genau markiert, präzise und sorgfältig gestaltet, und hier regierte das Wort Gottes – im Kontrast zu der wogenden, in ständigem Fluß befindlichen Umgebung.«

(Sennett 2011: 30)

Diese Beschreibung des mittelalterlichen Europas lässt sich in abgewandelter Form infolge der stadtbaulichen Praxis der Spanier auch in Lateinamerika wiederfinden, wo die Etablierung katholischer Infrastrukturen und Institutionen mit jener städtischen Zentren kolonialer Machtausübung einherging (König 2010: 41ff.). Auch der Islam gilt aufgrund seiner Ausbreitungsgeschichte als eine urbane Religion (Ceylan 2012: 9ff.). Im Judentum ermöglichten Städte entgegen aller auftretenden Animositäten immer wieder den Fortbestand von vernetzten Minderheitengemeinden in der Diaspora (vgl. Brenner 2008). Ein Zusammenhang zwischen Religion und Stadt ließe sich ebenso am Hinduismus und zahlreichen weiteren, jungen Weltanschauungen aufzeigen. Dies ist allein aufgrund der Praktikabilität gut nachvollziehbar. Denn Wirtschaft, Bildung und Politik profitieren gleich Religion von dem Urbanen als existenzieller Ressource in zahlreicher Hinsicht. Eine Konzentration und Vielfalt von Menschen, Materialien, Fähigkeiten und Kapital ermöglicht eine intensive Form der Vergesellschaftung (Mumford 1937), die – Durkheim folgend – zugleich Resultat und Ausgangspunkt von Religion ist. Das Bestehen von Städten herausragender Bedeutung in nahezu allen großen Religionen; Jerusalem im Judentum, Mekka und Medina im Islam, Rom für katholische Christen, Wittenberg für Lutheraner oder Salt Lake City im Mormonentum ergeben sich als Verdichtung historischer Praxis und einhergehender Aufladung mit religiöser Bedeutung.

Neben dieser Bindung zwischen Stadt und Religion ist aber auch ein vermeintliches Gegenteil gleichermaßen richtig. Städte, und insbesondere die europäische Stadt, gelten

als Keimzellen der Moderne und somit auch der Säkularität. Erst durch das Urbane sind soziale Konstellationen möglich, welche die Herausbildung des Säkularismus als gesellschaftlicher Ideologie sowie die Säkularisierung als Prozess begünstigen (Casanova 1994: 22ff.). Die säkular konstituierte Stadt gilt als Ort von Rationalität und Aufklärung, während ihr öffentlicher Raum als ausgewiesener Ort eines entsprechend gearteten gesellschaftlichen Austausches zu verstehen ist. Ebenfalls im Fall der generalisierten lateinamerikanischen Metropole ist die Moderne fest verhaftet in urbanen Eliten sowie der Mittelklasse, was – nicht ganz unproblematisch – zumeist an einer euro-, nordamerikanischen Konsumkultur festgemacht wird (Whitten 2015: 47). Historisch waren es auch diese Akteure, welche den Liberalismus mitsamt der Säkularisierung auf dem Kontinent vorangetrieben haben. Anders als in Europa ist jedoch im postkolonialen Lateinamerika die Urbanität als Faktor für Modernisierung und Säkularisierung im Zusammenhang mit einer auf Ethnie – in Korrelation mit sozioökonomischen Merkmalen – aufbauenden gesellschaftlichen Schichtung zu verstehen, was als lokale Einschränkung der universalisierten Konzepte anzusehen ist. Während der weißen Bevölkerung zumeist eine progressive Rolle bei der Modernisierung zugeschrieben wird, werden indigene wie auch afro-lateinamerikanische Merkmale mit Tradition, wenn nicht sogar Rückständigkeit in Verbindung gebracht (Whitten 2015: 47). Im Fall Ecuadors kommen dabei biopolitische Praxen wie das *Mestizaje*, eine rassistische Klassifizierung, bei welcher europäische Wurzeln als Aufwertung des Individuums verstanden werden, zum Tragen (vgl. Schurr 2013: 27ff.). Darauf aufbauend ist auch der Begriff des *Blanqueamiento*, als kulturelle Praxen des Weißseins, zu nennen, welche individuellen Anschluss an die Moderne suggerieren und damit zu einem Verwischen religiös-säkularer Grenzziehungen beitragen.

Es wäre also zu kurz gegriffen, Städten einseitig eine Funktion zu Gunsten von Religion oder Säkularität zuzuschreiben. Denn die historische Verflechtung zwischen Stadt und Religion wurde – in Europa wie im postkolonialen Lateinamerika – nicht durch jene zwischen Stadt und Säkularität aufgehoben, sondern um diese ergänzt. Sie bestehen, entsprechend der Definition des Postsäkularen, parallel zueinander. Säkularität wie auch gemäßigte religiöse Ansichten und Fundamentalismen finden in Städten ihre Kristallisationskerne und äußern sich in deren Institutionalisierung und einhergehenden Praxen sowie Repräsentationen (Al Sayyad & Massoumi: 2010). Das Urbane verkörpert somit im Zusammenspiel von Religion und Säkularität den großen Widerspruch der Moderne,

indem es beiderlei als Grundlage dient. Hieraus ergeben sich zahlreiche theoretische Leerstellen zur Vereinbarkeit einander scheinbar entgegenwirkender Kräfte, welche sich in öffentlichen städtischen Räumen als dem gelebten Urbanen besonders gut bearbeiten lassen (vgl. Meyer 2011). Sie beinhalten die Umstände und Ausprägungen des Auftretens von Religion im öffentlichen Raum und dessen Bedeutung für die Interaktion mit der säkular konstituierten Gesellschaft sowie die Genese und Ausdifferenzierung von Religiosität. In Kapitel 2.2. erfolgen nun eine Auseinandersetzung mit dem Begriff der Öffentlichkeit, dessen prototypischem Verhältnis zur Religion, die Umstände religiöser Präsenz im öffentlichen städtischen Raum sowie Spezifizierungen zum lateinamerikanischen Kontext.

2.2 RELIGION IM ÖFFENTLICHEN STÄDTISCHEN RAUM

2.2.1 Öffentlichkeit als Bereich des gesellschaftlichen Lebens

Der Begriff *Öffentlichkeit* ist im wissenschaftlichen Sprachgebrauch vielfach besetzt, was sich nicht nur infolge eines divergierenden Gebrauchs in Abhängigkeit des jeweiligen Kontextes ergibt, sondern auch aus zahlreichen Bedeutungsverschiebungen über die Zeit hinweg. Grundsätzlich kann man Öffentlichkeit mit einer gesellschaftlichen Allgemeinheit umschreiben, wie auch Prozessen und Objekten die im Zusammenhang mit dieser stehen (Arendt 1981: 65). Habermas (1990: 57) definiert Öffentlichkeit in seiner einflussreichen Ausarbeitung als Organisationsprinzip politischer Ordnung. Sie tritt als Publikum des gesellschaftlichen Geschehens auf und verkörpert als Bündelung von Einzelpersonen und derer Interessen die Möglichkeit sowie die Pflicht zur Intervention im Namen des Gemeinsamen. Auf diese Weise lässt sie die Allgemeinheit in einer konkreten Form sichtbar werden und verschafft ihr Ausdruck (Montenbruck 2010: 291ff.). Eine konkretere Definition ist allein schon deshalb schwierig, da Öffentlichkeit nicht so sehr über inhärente Eigenheiten umschrieben werden kann, wie über ihre Funktion, deren Vollzug sich im Einzelfall sehr unterschiedlich gestaltet. Ihr grundsätzlicher Zweck ist die soziale Integration und das Schaffen eines gesellschaftlichen Ganzen in Form von Identität und Handlung. Plake et al. (2001: 18ff.) unterscheiden in diesem Sinn drei Bestandteile der Öffentlichkeit; Vorgänge von allgemeinem Interesse, eine stattfindende Kommunikation, die sich an alle richtet sowie die Zugangsoffenheit von

Räumen und Plätzen. Die Öffentlichkeit ist also ein kollektives mentales Produkt, der Prozess seiner Herausbildung sowie die zur Entstehung notwendige Infrastruktur.

Ein Gleichsetzen der Öffentlichkeit mit der gesellschaftlichen Allgemeinheit macht deutlich, wieso ein Rückzug der Religion in die private Sphäre – als dem Gegenteil der öffentlichen – als entscheidender Moment der Säkularisierungsthese in nahezu all ihren Formulierungen auftritt. Während die Öffentlichkeit im sozialen Sinn als zugänglich und dadurch auch der Wahrnehmung aller exponiert zu verstehen ist, gilt das Private als abgeschirmter Bereich einzelner Personen und spezifischer Gruppen (Sennett 2008: 44). Öffentlichkeit ist somit auch über den Grundgedanken gesellschaftlicher Inklusion zu verstehen, während bei dem Privaten gerade der selektive Ausschluss maßgebend ist. Erstere dient einer Öffnung gegenüber der Gesellschaft und auf sie bezogenem Handeln, während Letzteres mit Restriktionen gegenüber der Allgemeinheit und Intimität gleichzusetzen ist. Hanna Arendt (1981: 69) versteht das Öffentliche folglich als ein gemeinsames Projekt, bei welchem den Menschen die Möglichkeit gegeben wird, Anteil an etwas zu nehmen, das dauerhafter ist, als ihr eigenes irdisches Leben. Nur ein Privatleben zu führen, würde in diesem Sinne bedeuten, des großen Ganzen und somit der Wirklichkeit beraubt zu sein. Da man von der Allgemeinheit nicht wahrgenommen wird, verbleibt das eigene Handeln folgenlos und im objektiven Sinne irrelevant, weswegen ein Rückzug der Religion in das Private als Vorstufe zu ihrem Verschwinden gewertet wird.

Die Idee der Trennung des Öffentlichen und des Privaten im politischen Sinn besteht seit der griechischen Antike und diente einer Strukturierung des gesellschaftlichen Lebens. Während im Privaten die Interessen Einzelner vor äußerlichen Einflüssen geschützt sind, dient die Öffentlichkeit einer gemeinsamen Entscheidungsfindung bezüglich Angelegenheiten, die alle gleichermaßen betreffen. Ein Verbannen der Religion aus der Öffentlichkeit soll laut Säkularismus deren allgemeinen Bedeutungsverlust bewirken, was im Umkehrschluss bedeutet, dass die Teilhabe an der Allgemeinheit das Ausüben von Macht ermöglicht. Die *Polis* als das Gemeinsame der freien Bürger und Blaupause der Öffentlichkeit konstituierte sich in formellen Akten der Staatsführung, permanenter Kommunikation sowie gemeinsamem Handeln (vgl. Habermas 1990: 56), womit eine Abwesenheit in der Öffentlichkeit auch den Ausschluss von Prozessen der Entscheidungsfindung und Identitätsbildung der Gesellschaft bedeutet. Zeit ihres Bestehens diente Öffentlichkeit jedoch auch privilegierten Individuen und Gruppen, um ihre

jeweilige Interessen – politischer, wirtschaftlicher oder auch religiöser Art – unter dem Vorwand des Allgemeinwohls für private Zwecke zu vereinnahmen (Habermas 1990: 208). Hegels (1955: 261) Definition der öffentlichen Meinung »als empirische(r) Allgemeinheit der Ansichten und Gedanken der Vielen« suggeriert bereits, dass mithin nicht alle Mitglieder der Gesellschaft eingeschlossen sein müssen, damit es eine Öffentlichkeit gibt. Ganz im Gegenteil ist ein systematischer Ausschluss von Personen, Gruppen, Praktiken, Symbolen, Weltanschauungen und Ideologien aus der Öffentlichkeit als deren stetige Eigenheit anzusehen. Es ließen sich viele Beispiele (u.a. White et al. 2014) aufzählen, bei denen formelle und informelle Mechanismen nach Klasse, Geschlecht, Ethnie wie auch Religion (Corrigan & Neal 2010) Privilegien einerseits und Benachteiligungen andererseits bedingen, wobei eine jeweilige Teilhabe an Öffentlichkeit keineswegs einfach als gegeben oder nicht zu verstehen ist, sondern vielmehr als multidimensional und in Abstufungen.

Aufgrund dieser Diskrepanz zwischen idealisiertem Anspruch und realer Ausprägung der Öffentlichkeit in liberalen demokratischen Gesellschaften formulierte Fraser (1990) das Konzept der *Counterpublics* als alternatives Herausbilden und Vertreten kollektiver Interessen durch Gruppen, welche sich in der Allgemeinheit marginalisiert sehen. Sie bezeichnet Habermas Konzeption einer monolithischen Öffentlichkeit als utopisch und eine beschwichtigende Konzeption aus dominanter Perspektive, im Rahmen derer Ordnung nur dank mangelnder Gleichheit bestehen kann (Fraser 1990: 204). Eine Pluralität von Wertesystemen, Diskursen und Rhetorik legt hingegen eine Vielzahl an Öffentlichkeiten in multikulturellen Gesellschaften nahe (Fraser 1990:212). Selbst eine säkulare Hegemonie bedeutet auf diese Weise keinen absoluten Ausschluss von Religion als Bestandteil der Allgemeinheit, da sie in alternativen und parallelen Strukturen von Öffentlichkeit Teilhabe an der Gesellschaft entwickeln kann.

Die Gemeinsamkeiten zwischen Öffentlichkeit und Demokratie, der erklärten Herrschaft der Allgemeinheit (Habermas 1990: 169), bestehen somit aus Konsens, Kompromissen und Devianz als deren Grundlage. Weiterhin haben beide eine regulierende und integrative Funktion in der Gesellschaft, welche über die Aushandlung zwischen beteiligten Gruppen erfolgt (Habermas 1990: 211). Als vorrangiges Instrument der Vergesellschaftung stellt Öffentlichkeit daher auch ein zentrales Element demokratischer Staatsverfassung dar. Habermas (1992: 456ff.) untergliedert in eine vermachtete, staatliche Öffentlichkeit und eine zivilgesellschaftliche Gegenöffentlichkeit. Erstere wäre

dazu bestimmt, im Sinne der Allgemeinheit zu handeln, sie zu verwalten, zu regulieren und zu entwickeln, wobei das zur Anwendung gebrachte öffentliche Interesse nicht egalitär und repräsentativ für die Gesellschaft ist, sondern sich im Rahmen bestehender Haltungen und Machtgefüge ergibt. Im Rahmen der Säkularität als einem Prinzip demokratischer Staatsverfassung ist Religion strikt von der vermachteten Öffentlichkeit zu trennen. Letztere ist die autochthone Öffentlichkeit, welche ohne gesamtgesellschaftlich formulierten Auftrag – und so weniger festgelegt in ihren Kompetenzen und Strukturen – existiert (Habermas 1992: 456ff.). In ihr steht es sozialen Gruppen – mehr oder minder – frei, sich entlang von Interessen und Identitäten zu organisieren und die eigenen Anliegen zum Ausdruck zu bringen, was auch der Religion Möglichkeiten eröffnet. Sie wirkt über Kritik aber auch Rückhalt gegenüber dem staatlichen Vollzug der Öffentlichkeit und kann neue Impulse kreieren. Öffentlichkeit und Gegenöffentlichkeit bespielen sich so gegenseitig und sind die Grundlage demokratischer politischer Ordnung. Ihr Zusammenwirken wird formalisiert sichergestellt, unter anderem in Form von Meinungs-, Rede-, Presse-, Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit aber auch durch das Petitions-, Wahl- und Stimmrecht (Habermas 1990: 153). Diese Instrumente machen Öffentlichkeit zum gesellschaftlichen Bewusstsein (Gerhardt 2012), welches auf formalen wie auch beiläufigen Wegen, von politischen Debatten über medial geführte Diskurse bis hin zu alltäglichen Gesprächen unter Fremden, in Erscheinung tritt. Sie manifestiert sich weiterhin in Programmen politischer Parteien, Wahlergebnissen, Gesetzen, sozialen Bewegungen oder gesellschaftlich praktizierten Werten sowie Normen und vielem mehr.

Vielfach (vgl. Habermas 1990, Horkheimer & Adorno 1969, Arendt 1981, Sennet 2008, Feldtkeller 1995) wurde seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ein Niedergang der Öffentlichkeit als Sphäre gesellschaftlichen Lebens attestiert. Ursache hierfür sind ungünstige Formationen in Wirtschaft, Politik, Medien und Verwaltung. Ab dem späten 19. Jahrhundert destabilisierte laut Habermas (1990: 225ff.) demnach eine Konzentration von Macht und Kapital das Verhältnis zwischen Bürger und Staat, wodurch die notwendige Trennung öffentlicher und privater Interessen an Konturen verlor und die Öffentlichkeit als gesellschaftliches Organisationsprinzip einer elitären Vereinnahmung unterlag. Die Gegenöffentlichkeit wich zu Gunsten einer konsumgeleiteten Kulturindustrie, was mit einem Niedergang des rasonierenden Publikums einherging und die Massengesellschaft fortan in einer ökonomisierten Zwischensphäre, einer Warenöffentlichkeit geprägt von materialistischem Denken, bestehen ließ (Sennett 2008: 254 ff.).

2.2.2 Öffentlichkeit und Religion

Die mittelalterliche christliche Gesellschaft in Europa stellte die Religion in den Mittelpunkt und bot ihren Mitgliedern eine isolierte Zone der Ordnung und ein Gefühl der Geborgenheit inmitten der Pracht heiliger Stätten in Abgrenzung zum architektonischen Chaos der Außenwelt und den allgegenwärtigen Widrigkeiten und der Tristesse des Alltags (Sennett 2011: 170). Das Geistesleben der Menschen entsprach einer christlichen Innerlichkeit, bei welcher Rückzug und Abkapselung eine jenseitsorientierte Existenz prägten. Ansichten und Differenzen wurden innerhalb der Gemeinschaft weniger kommuniziert als nivelliert und in ihrer diesseitigen Bedeutung negiert (Sennett 2011: 188). Die christliche Moral betonte die Freiheit von politischer Verantwortung und identifizierte gesellschaftliches Handeln als eine unzumutbare Bürde (Arendt 1981: 74). Ein Umbruch bezüglich des Religiösen als dominierender gesellschaftlicher Kraft ereignete sich erst infolge des Dreißigjährigen Krieges, mit den Verträgen zum Westfälischen Frieden im Jahr 1648, an dessen Ende staatliche Souveränität als säkular und Religion als private Angelegenheit voneinander abgegrenzt wurden (Calhoun 2008: 11). Dies diente als Maßnahme zur Befriedung des Kontinents nach dem verheerenden Krieg und Vorbild modernen staatlichen Umgangs mit Religion sowie persönlicher Religionsfreiheit und ersetzte den seit dem Augsburger Religionsfrieden im Jahr 1555 geltenden Grundsatz des *Cuius regio, eius religio* (wessen Gebiet, dessen Religion). Einhergehend etablierte sich ein Primat von Rationalität als vorherrschendem politischen Modus, welchen es über die Beschränkungen gegenüber Religion herzustellen galt. Die Säkularität war jedoch – wie bereits in 2.1. ausgeführt – keineswegs ab diesem Moment einfach als gegeben zu verstehen, sondern eher als vorangeschritten im Rahmen eines graduellen, vielschichtigen und nicht endgültig abzuschließenden Prozesses, was beispielsweise an Deutschland noch 250 Jahre später im Kulturkampf zwischen 1871 und 1887 deutlich wird.

Laut Calhoun (2008: 7) wurde mit den benannten Ereignissen der Grundstein für ein Verständnis von Öffentlichkeit in westlich moderner Lesart als inhärent säkular gelegt. Dem lag die Annahme zu Grunde, dass eine öffentliche Religion zwangsläufig Geltungsdrang in anderen gesellschaftlichen Sphären entwickelt (Delgado 1999: 142). Einhergehend war eine Auflösung besagter religiöser Schutzzone als zentralem Bestandteil des gesellschaftlichen Lebens. Sie verlagerte sich – laut Säkularisierungstheorie gleich mitsamt des Religiösen – in die private Sphäre (Sennett 2011: 43). Das Diesseits bahnte sich seinen Weg in die Öffentlichkeit und erzeugte ein allgemeines Interesse an

der Darstellung und Wahrnehmung von individuellen Unterschieden der Menschen (Sennett 2008: 53). Das Religiöse hingegen verlor sein Monopol als mentaler Modus des Zusammenlebens, blieb jedoch als zur Schau getragenes Attribut in der Öffentlichkeit erhalten (Sennett 2008: 229). Es scheint also, dass der Siegeszug der Säkularität als gesellschaftlichem Organisationsprinzip weniger die Religion zu einem Rückzug in das Private gezwungen hat, als dass es sie von der ursprünglich propagierten Innerlichkeit und jenseitigen Hoffnung zu Gunsten von Diesseitigkeit und gesellschaftlicher Partizipation gedrängt hat. Dies untermauert Durkheims (2001) funktionalistische Religionsdefinition, laut welcher Religion als immanent soziales Phänomen nicht in Isolation bestehen kann, so dass sie für einen Fortbestand unter allen Umständen auf den Kontakt zur Gesellschaft angewiesen ist.

Für die öffentliche soziale Praxis ergibt sich ein Zustand, bei welchem es religiösen Subjekten nicht möglich ist, der säkularen Logik gesellschaftlicher Organisation zu entgehen, letztere jedoch auch nicht die Verwurzelung der Individuen in sakral vorgegebenen Weltbildern zu neutralisieren vermag (Calhoun 2008: 10). Das formelle Selbstverständnis von Öffentlichkeit als säkular wird faktisch durch die fortwährende Sichtbarkeit und handlungsleitende Wirkung von Religion in vielfältigen Ausprägungen auf die Probe gestellt. Es ist daher der öffentliche Raum, welcher als bewusstes Ziel religiöser Handlungen den Zustand der Gesellschaft ausdrückt (Göle 2010: 51), womit das vermeintliche Paradoxon von einer gleichzeitigen Privatisierung wie auch Deprivatisierung von Religion zu Stande kommt. So erläutert Casanova:

»(...)critics who point out that the modern walls of separation between church and state keep developing all kinds of cracks through which both are able to penetrate each other; that religious institutions often refuse to accept their assigned marginal place in the private sphere, managing to assume prominent public roles; that religion and politics keep forming all kinds of symbiotic relations, to such an extent that it is not easy to ascertain whether one is witnessing political movements which don religious garb or religious movements which assume political forms.«

(Casanova 1994: 41)

Trotz zahlreicher den Säkularismus begünstigender Entwicklungen, vor allem seit der Industriellen Revolution, bestehen somit bis in den heutigen Tag in säkular konstituierten Staaten Staatskirchen, privilegierte Verhältnisse einzelner Religionen zum Staat, Religionsausübung in der Öffentlichkeit, Religionen als zentraler Gegenstand nationaler Identitätsdebatten oder religiöse Argumente in öffentlichen Diskursen und vieles mehr. Hierfür verantwortlich zeigt sich tatsächlich eine Eigenheit säkularer staatlicher Verfassung. Das Prinzip der Religionsfreiheit macht öffentliche Religion möglich, so lange deren Träger gewillt sind, das Bestehen einer privaten Sphäre zu akzeptieren und auf diese keine Geltungsansprüche erheben. Historisch vermochte Religion es, einen Fortbestand inmitten säkularer Öffentlichkeit zu untermauern, solange sie sich als privater Akteur konstruktiv im öffentlichen Geschehen – beispielsweise als Verbündeter politischer Machthaber, oder Vertreter zivilgesellschaftlicher Anliegen – beteiligte (Casanova 1994: 57ff.). Entgegen einer oftmals attestierten historischen Kehrtwende zur religiösen städtischen Gesellschaft des Mittelalters im Rahmen der Säkularisierung sollte der Zustand von Religion in der Öffentlichkeit also trotz deutlichem Kurswechsel eher als eine Metamorphose und Ausdruck von Kontinuität verstanden werden. Im Angesicht einer zumeist bestehenden (vgl. Marechal et al. 2003) Hierarchisierung unterschiedlicher Religionen in der Gesellschaft bedeutet dies, dass unterschiedliche Konfessionen und deren Ausprägungen auf unterschiedliche Weise von einer säkularen Verfassung der Gesellschaft betroffen sind. Denn wie bereits angesprochen, kann Säkularität selbst als gesellschaftliches Organisationsprinzip angesehen werden, das der christlichen Religion entwachsen ist (Calhoun 2008: 14).

2.2.3 Religion und sozialer Raum

Inwieweit der Religion eine Relevanz im Hinblick auf die gesellschaftliche Allgemeinheit zuerkannt wird, ist von politischen und kulturellen Konstellationen abhängig, welche im Laufe der Zeit wandeln. Nicht nur besteht auf diese Weise permanent eine Aushandlung, inwiefern der Religion Anteil an der Öffentlichkeit eingeräumt wird, vielmehr unterscheidet sich selbst in säkularen Gesellschaften die Situation verschiedener Religionsgemeinschaften und deren spezifischer Elemente. Ihre Bemühungen – und zumeist Konkurrenz untereinander – um Geltung sowie eine Anerkennung als relevant für die gesellschaftliche Allgemeinheit spiegeln sich im öffentlichen städtischen Raum wieder. Bourdieus Konzept des sozialen Raums sowie seiner Reifikation ermöglichen einen Nachvollzug dieser Umsetzung.

Der soziale Raum entspricht einer Anordnung relationaler Positionen von Akteuren (Bourdieu 1992a: 138), welche auf Grundlage von Kapitalausstattungen vertikal geschichtet sind (Bourdieu 2001a: 253). Da die Kapitalien vielfältige Ausprägungen haben, ist der soziale Raum als multipel bzw. mehrdimensional zu verstehen, was sich in gesonderten sozialen Feldern niederschlägt. Die Positionen der Akteure im sozialen Raum ergeben sich auf Grundlage wechselseitig bedingender Kapitalsorten (Bourdieu 2004: 64 – 70) sowie Beziehungen von Nähe und Ferne infolge ökonomischer, kultureller und sozialer Merkmale. Die Akteure sind im stetig wandelnden sozialen Raum um Aufstieg bemüht, wofür sie Kapitalien investieren müssen. Eine grundsätzliche Konvertierbarkeit unterschiedlicher Kapitalsorten, beispielsweise des religiösen Kapitals zu Gunsten von sozialem oder ökonomischem Kapital, macht die Isolation einzelner Felder innerhalb des sozialen Raums unrealisierbar. Akteure, welche im religiösen Feld über Kapital verfügen, werden es entgegen aller Widrigkeiten nutzen, um ihre Position im sozialen Raum zu verbessern oder zumindest zu stabilisieren (Bourdieu 2012: 72ff.). Eine übergeordnete Funktion nimmt das symbolische Kapital ein, welches einen Mehrwert aus den anderen Kapitalsorten darstellt und sich in gesellschaftlichem Prestige äußert. Bourdieu systematisiert für die jeweiligen Felder eine Hierarchie, bei welcher – wertfrei – *Orthodoxe* und *Häretiker* unterschieden werden. Einhergehend mit dieser Hierarchie sind den Feldern implizite Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata, auf welchen soziale Praxis und symbolische Ordnung und somit auch die Ausübung symbolischer Macht, als dem Potential zur Durchsetzung eigener Interessen mithilfe des Einsatzes von Kapital, basieren (Bourdieu 1992b: 82). Eine so verankerte Hierarchie des sozialen Raums besteht in Verbindung mit dem jeweiligen Habitus der Akteure, welche relational entweder als Dispositionen zum Herrschen oder zur Unterwerfung zu Tage treten. Während Orthodoxe aufgrund einer vorteilhaften Situation zu Gunsten einer Stabilisierung des gegebenen Zustands – in Form von Veralltäglichung und Routinisierung sozialer Praxis und symbolischer Ordnung (Bourdieu 2000: 36) – tendieren, verwalten Häretiker ihr Kapital zwecks eines Umsturzes des jeweiligen Feldes mit dem Ziel eines Aufstiegs. Die Etablierung im sozialen Raum geht einher mit einem hohen symbolischen Kapital, welches einen Status als Bestandteil der Öffentlichkeit rechtfertigt. Dieser wird vorteilhaft positionierten Akteuren im sozialen Raum gewährt, während er nachteilig positionierten verweigert wird. Eine etwaige Auflösung der Felder würde eine Entwertung aller vorausgehenden Investitionen bzw. den Verzicht auf zu erlangendes

Kapital mit sich bringen, weswegen ungeachtet der Auseinandersetzung zwischen den Akteuren alle Beteiligten prinzipiell zu ihrem Erhalt beitragen (Bourdieu 1993a: 110).

Eine dezidierte Auseinandersetzung mit dem religiösen Feld ist bei Bourdieu (2000) aber auch weiteren Autoren (Kurtz 1986, Swartz 1996, Dianteill 2003) vorzufinden. Bourdieu entwirft in Anlehnung an Max Weber die Religion als Spannungsfeld zwischen einer etablierten und um Erhalt bemühten Priesterschaft – den Orthodoxen – sowie in Konkurrenz dazu stehenden Propheten – den Häretikern – als Anbietern religiöser Leistungen sowie den Laien auf Seite der Nachfragenden (Abb. 1) (Bourdieu 2000: 16). Weder Priester noch Propheten agieren eigenständig. Sie treten nicht als Verkörperung ihrer religiösen Verkündung auf, sondern als Stellvertreter einer Kirche, welche diese trägt (Bourdieu 2000: 33). Auf diese Weise verfügen sie über gesteigerten Rückhalt, indem sie sich nicht nur auf eine gesamte Priesterschaft berufen, sondern zugleich auch die Anhänger betreffenden Glaubens (Bourdieu 2000: 61). Prototypisch geht das Modell von einer dominierenden Religion aus, während sich alle weiteren marginalisiert sehen und darauf hinarbeiten, die Oberhand zu erlangen, wobei in der Realität zumeist wesentlich komplexere Machtgefüge gegeben sind. Das religiöse Kapital entspricht laut Bourdieu (1991a: 10, 22 – 23) der akkumulierten Arbeit im religiösen Feld. Es tritt zum einen als etablierte symbolische Systeme in Form von Mythen, Ideologien, Dogmen und Repräsentationen auf und zum anderen als religiöse Kompetenzen der Akteure, wie das Beherrschen spezieller Praktiken und Wissensbestände. Beiderlei erhält seine Legitimation über eine Nachfrage seitens der Laien. Eine erweiterte Formulierung des religiösen Kapitals findet sich bei Iannacone (1990: 299) wieder, welcher – die Laien als Akteure im religiösen Feld anerkennend – die Definition Bourdieus um soziale Kontakte zu Angehörigen des gleichen Glaubens erweitert. Eine weitere Interpretation ist bei Stark und Finke (2000: 120 – 125) vorzufinden, die am religiösen Kapital ebenfalls Aspekte des sozialen Kapitals festmachen, zudem aber auch auf Elemente des kulturellen Kapitals in Form der Fähigkeit zum Praktizieren sowie Anknüpfen an religiöse Diskurse verweisen. Die Berücksichtigung aller drei Definitionen ermöglicht einen Nachvollzug des Agierens sämtlicher am religiösen Feld beteiligter Akteure, sowohl der Experten als auch der Laien.

Eine Einbindung der Laien in das religiöse Feld erfolgt bei Bourdieu über das wiederum von Weber entlehnte *Religiöse Interesse* als Erwartung an die Experten im Feld nach religiös motiviertem Handeln (Bourdieu 2000: 15). Im Gegenzug für diese Leistungen

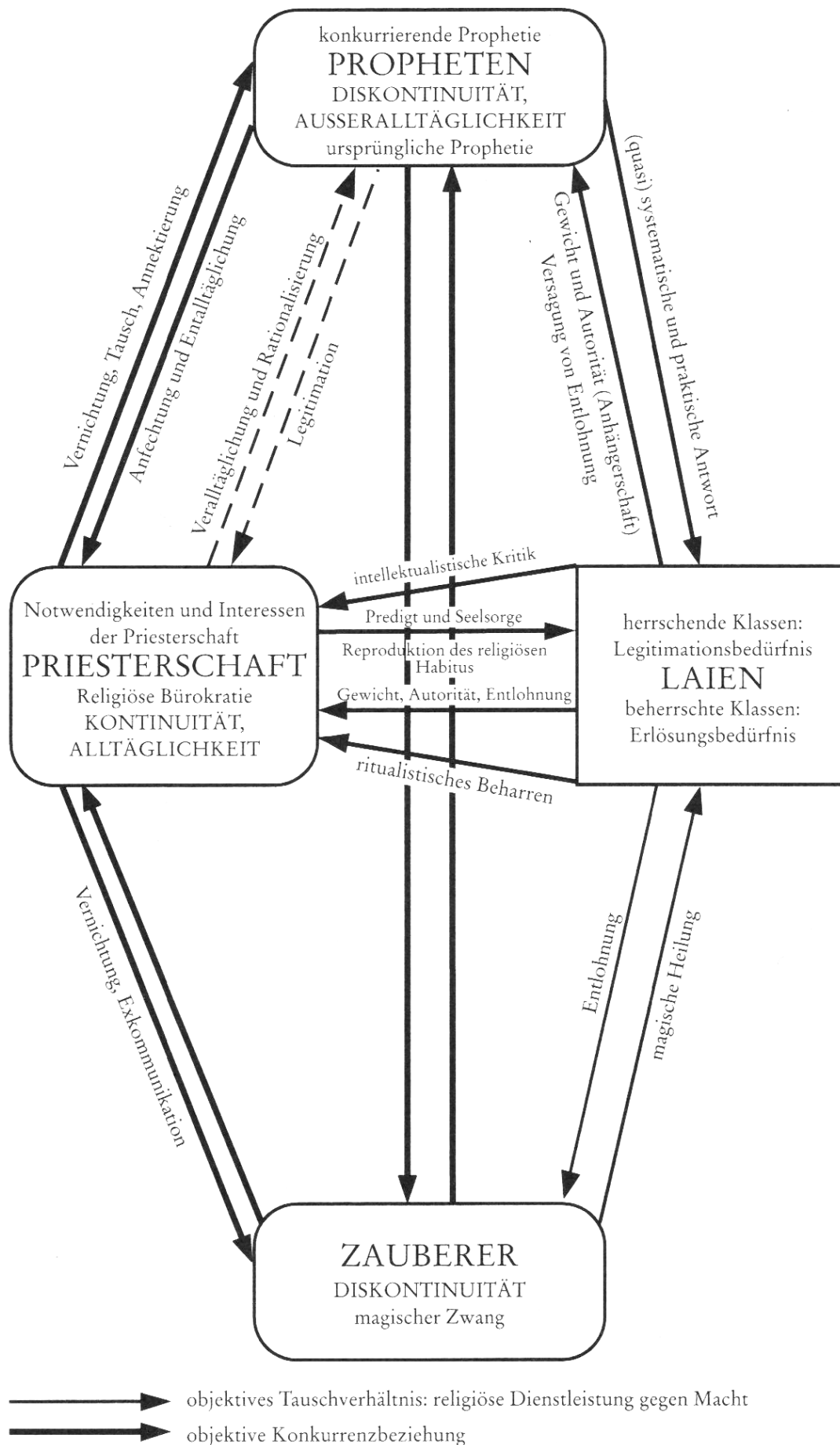


Abb. 1 Das religiöse Feld

vergeben die Laien Anerkennung und Autorität – bzw. religiöse Macht (Bourdieu 2000: 96ff.) –, können diese aber ebenso wieder entziehen. Auf diese Weise ist der Prophetie innerhalb des Feldes die Verstetigung und Legitimierung zur Priesterschaft möglich, während letztere eine Herabstufung erfahren kann (Bourdieu 2000: 24). Die Legitimität unterschiedlicher Religionen in der Gesellschaft spiegelt daher in etwa den Zustand bestehender Kräfteverhältnisse im religiösen Feld und somit auch dem sozialen Raum wieder (Bourdieu 2000: 25). Während die Laien bei Bourdieu eine passive Stellung annehmen, verweist beispielsweise Dillon (vgl. 2001) auf ihre Autonomie im religiösen Feld. Sie verfügen über eigene Interessen und tragen zu sozialer Praxis und symbolischer Ordnung bei. Gesondert wären Vertreter von Laizismus und Säkularismus zu betrachten. Unabhängig ihrer Weltanschauung sind sie ebenfalls als relevante Akteure im religiösen Feld anzusehen, da sie trotz der Religion konträrer Geltungsansprüche bestrebt sind, die Aushandlung um zu verteilende Kapitalien in ihrem Interesse zu beeinflussen (vgl. Martino 2015).

Die Konkurrenzsituation im religiösen Feld ist im Vergleich zu anderen sozialen Feldern insofern als Sonderfall zu betrachten, da von den Akteuren nicht einzig strategisch, sondern auch ideologisch ein Monopol in der Gesellschaft angestrebt wird (Bourdieu 2000: 23). Der Säkularismus bildet eine Reaktion auf diese Ambitionen, indem er die Bedeutung des religiösen Feldes für den sozialen Raum herunterzusetzen sucht. Nichtsdestotrotz treten religiöse Akteure im sozialen Raum auch zu weltlichen in Konkurrenz, was gerade an dessen Reifikation deutlich wird.

2.2.4 Religion und Reifikation des sozialen Raums

Der physische Raum entspricht bei Bourdieu physischer Distanz, gewissermaßen unter Nivellierung – oder zumindest Simplifizierung – bestehender Geomorphologien (vgl. Bourdieu 1991b: 28). Er stellt eine Projektionsfläche für den sozialen Raum dar, bei welcher sich die Position eines Akteurs in seiner Verortung im physischen Raum widerspiegelt (Bourdieu 2002: 160). Ist es beim sozialen Raum der wechselseitige Ausschluss der in ihm herausgebildeten Positionen, welche ihn definieren, sind es beim physischen Raum die wechselseitigen, materiellen Äußerlichkeiten seiner Teile (Bourdieu 2002: 160). Auf diese Weise kommen auch hier Hierarchien, Oppositionen sowie soziale Abstände zum Vorschein. Der physische Raum unterliegt so einer von Machtverhältnissen geprägten Überzeichnung und entspricht einer materiellen und symbolischen Objektivierung der

Strukturen des sozialen Raums, weswegen Bourdieu (2002: 160) auch vom angeeigneten physischen Raum bzw. dem *reifigten* sozialen Raum spricht. Die Reifikation beinhaltet entsprechend der Dynamiken des sozialen Raums ebenso Momente von Stabilität wie auch des Wandels (Bourdieu 1991b: 28). Bourdieu fasst folgendermaßen zusammen:

»Die Fähigkeit, den Raum zu beherrschen, hauptsächlich basierend auf der (materiellen oder symbolischen) Aneignung der seltenen (öffentlichen oder privaten) Güter, die sich in ihm verteilt finden, hängt vom Kapitalbesitz ab. Das Kapital erlaubt es, unerwünschte Personen oder Sachen auf Distanz zu halten und zugleich sich den (gerade hinsichtlich ihrer Verfügung über Kapital) erwünschten Personen und Sachen zu nähern.«

(Bourdieu 2002: 164)

Als anschauliches Beispiel einer Reifikation des sozialen Raums im Hinblick auf Religion eignen sich Verortung und Ausmaße von Gotteshäusern und religiösen Aktivitäten in Westeuropa mit den gegebenen religiösen Hierarchien. So ist die christliche Kathedrale größer sowie eher in der prestigereichen Stadtmitte vorzufinden als die Moschee, welche tendenziell auf einen Hinterhof ausweichen muss und eine Osterprozession in vorteilhafter Lage wahrscheinlicher als die Feierlichkeiten zum muslimischen Fastenbrechen (Schmitt 2003). Während religiöse Räume für sich laut Ivakhiv (2006: 172) alleine schon aus dem Grund umstritten sind, dass sie räumlich sind, konkurrieren sie entsprechend der Überschneidungen sämtlicher Felder im sozialen Raum und seiner Reifikation auch mit säkularen Elementen. So wurde beispielsweise im Realsozialismus entsprechend gesellschaftlich gesetzten Schwerpunkten politischen Aktivitäten vorteilhafterer Raum zuerkannt als der Religion (vgl. Crowley & Reid 2002). Wenn auch unter grundlegend anderen Bedingungen ist selbiges an kapitalistische Gesellschaften zu beobachten, welche tendenziell dem Kommerz einen Vorzug vor der Religion geben (vgl. Smith 2008).

Die Übersetzung des sozialen Raums in seine Reifikation ist weder als unmittelbar noch als einseitig zu verstehen. Sogenannte Naturalisierungseffekte bezeichnen die verzerrte bzw. deformierte Weise in welcher sich der soziale Raum als abstrakte Modellierung der Gesellschaft auf die materielle Umwelt überträgt. Beharrungseffekte wiederum bezeichnen die tendenziell starre physische Einschreibung einer verhältnismäßig

dynamischen sozialen Wirklichkeit. Beispielsweise befindet sich das Gotteshaus einer Religionsgruppe zunächst an demselben Ort, auch wenn deren Anzahl oder Bedeutung in der Gesellschaft abgenommen haben sollte. So resultiert die Reifikation im physischen Raum mitunter in einem Zustand, der lediglich unter zusätzlichem Aufwand außer Kraft zu setzen ist, wodurch der angeeignete physische Raum je nach Lesart nicht mit den Entwicklungen im sozialen Raum Schritt zu halten oder diesen in Maßen zu neutralisieren vermag (Bourdieu 2002: 160). Zugleich jedoch können radikale Entwicklungen bezüglich der Aneignung von Raum, beispielsweise die auffällige religiöse Präsenz an einem symbolträchtigen Ort im öffentlichen Raum, die Verhältnisse im sozialen Raum abrupt und massiv beeinflussen. Über die Reifikation des sozialen Raums zu erlangende Profite werden jedoch auch stetig im sozialen Raum wieder zum Einsatz gebracht (Bourdieu 1991b: 30). Die Inwertsetzung nimmt beispielsweise die Form von Zeitersparnissen beim Agieren infolge vorteilhafter Verortungen und Reputationszugewinnen an. Nähe und Ferne aus dem sozialen Raum bestehen also auch im reifizierten sozialen Raum und erleichtern die weitere Akkumulation von Kapital über eine Präsenz an Orten, welche sich durch dessen relative Konzentration auszeichnen (Bourdieu 2002: 164).

Aspekte der Aneignung und des Erlangens von Profiten treten im öffentlichen städtischen Raum auf partikuläre Weise zu Tage. Die prinzipiell antihierarchische Konstitution bedingt eine Resistenz gegen Vereinnahmung – beispielsweise über Besitz – bzw. deren Vergänglichkeit, was die Voraussetzungen für Akteure im Vergleich zu privaten Räumen teilweise egalisiert (vgl. Mitchell 2003). Ein solcher Sachverhalt setzt jedoch keineswegs den sozialen Raum mit seinen Mechanismen um die relationalen Positionen außer Kraft, sondern fügt diesem vielmehr eine besondere Ebene hinzu. Denn wie bereits beschrieben, ist stets umkämpft, was ein allgemeines Anliegen ist und einen Platz im Namen aller haben sollte, womit ein erfolgreiches Positionieren in der Öffentlichkeit automatisch einer Aufwertung gleichkommt und so gesteigertes Potential zum Erlangen symbolischen Kapitals birgt. Während private und semi-öffentliche Räume prinzipiell bestimmten Zwecken oder Personen vorbehalten sind und in der Nutzungsvielfalt Einschränkungen unterliegen, sind es im öffentlichen Raum nicht nur unterschiedliche Akteure, welche sich um eine Teilhabe bemühen, sondern auch verschiedene soziale Felder, die einander überlagern (Bourdieu 2002: 161).

Der öffentliche Raum ist aus diesem Grund nie allein durch Religiosität oder deren Abwesenheit gekennzeichnet, sondern als dynamisches System säkularer und religiöser

Relationen zu begreifen (vgl. Knott 2010). Die Aushandlungen im reifizierten sozialen Raum manifestieren sich im Materiellen, aber ebenfalls in Praktiken, Symbolen und selbst deren Deutungen (Ivakhiv 2006: 169). Das Streben um eine Beherrschung von Raum und eine Entlohnung in Form von Raumprofiten legen ein Verständnis von Raum als aktiv nahe (vgl. Harvey 1990, Soja 1989, Gregory 1994, Lefebvres 1991). Im Rahmen eines solchen gilt Raum als interagierend mit dem Sozialen. Er wird geformt durch soziale Praxis und prägt sie zugleich über die ihm eingeschriebenen Eigenheiten, womit Raum Gleichwertigkeit mit der traditionell als Quelle gesellschaftlichen Wandels aufgefassten Zeit erlangt (Massey 2005: 29). Am Forschungsgegenstand der Religion kommt die aktive Rolle des Raums besonders zur Geltung, denn während Durkheim Religion als Leitidee von Gesellschaft benennt, bezeichnet Massey den Raum als ihre Verwirklichung (Massey 2005: 36).

»If time presents us with the opportunities of change (...), then space presents us with the social in the widest sense: the challenge of our constitutive interrelatedness – and thus our collective implication in the outcomes of that interrelatedness; the radical contemporaneity of an ongoing multiplicity of others, (...) and the ongoing and ever-specific project of the practices through which that sociability is to be configured.«

(Massey 2005: 195)

Eine Veränderlichkeit der bestehenden räumlichen Struktur macht Raum zu einem zumindest indirekten Ziel einer jeden Handlung, womit Fragen nach der Ausübung von Macht in den Vordergrund treten (vgl. Foucault 1984). Folglich muss für eine aufschlussreiche Auseinandersetzung mit Religion angestrebt werden, nicht lediglich die Präsenz von Religion zu erfassen, sondern zugleich die unterschiedlichen Bedeutungen, welche in sie hineininterpretiert werden, wie auch ihr jeweiliges Zustandekommen (Ivakhiv 2006: 171).

2.2.5 Religiöses Handeln im öffentlichen Raum

Für den Zweck dieser Arbeit ist an Stadtraum all jenes von Interesse, das grundsätzlich für die Allgemeinheit zugänglich ist und wo Religion zu öffentlicher Relevanz gelangt. Prototypisch handelt es sich hierbei um Straßen, Plätze, Parkanlagen, Flaniermeilen,

den öffentlichen Nahverkehr und dergleichen. Der Übergang zu (teil-)privatisierten Anlagen wie Einkaufszentren, Sportstadien, Gemeindezentren oder Verwaltungsgebäuden ist fließend (Huning 2008: 191). Diese zeichnen sich jedoch nicht einzig durch geltendes Hausrecht aus, sondern auch durch ausgewiesene Zwecke, welche eine abweichende Nutzung unwahrscheinlich machen, was im Hinblick auf den Betrachtungsgegenstand der Religion als Ausschlusskriterium dienen wird. Die Zugänglichkeit zu öffentlichem städtischen Raum mag – wenn auch in geringerem Maße – ebenso aus formellen und informellen Gründen variieren, beispielsweise aufgrund sozioökonomischer oder ethnischer Hintergründe von Personen (vgl. Madanipour 2011), jedoch handelt es sich hierbei um Variablen, welche es im Rahmen vorliegender Forschung explizit zu untersuchen gilt. Gerade in Bezug auf Religion sind weiterhin kulturelle und moralische Standards von Bedeutung (vgl. Dixon et al. 2006) aber ebenso Sicherheitsfragen und private Interventionen.

Hannah Arendt (1981) unterscheidet typologisch drei Ausprägungen des tätigen Lebens, welche privatem und öffentlichem Raum zugeordnet werden können; die *Arbeit*, das *Herstellen* und das *Handeln*. Arbeit umfasst Tätigkeiten, welche notwendig sind, um den Lebensprozess aufrechtzuerhalten. Sie muss jenes zur Verfügung stellen, das der lebensnotwendige Konsum Tag für Tag verzehrt. Zyklizität, Wiederholung und eine der Tätigkeit innewohnende Vergänglichkeit sind die bezeichnenden Merkmale der Arbeit, welche beispielsweise im Putzen, im Kochen oder Transportieren zum Vorschein kommen (Arendt 1981: 98ff). Einem Fundament gleich ist die Arbeit unverzichtbar für sämtliche Bereiche des gesellschaftlichen Lebens, aber was dessen Ausprägungen angeht unscheinbar. Das Herstellen wird an dem Erschaffen von beständigen Dingen festgemacht, um welche herum sich Gesellschaft abspielt (Arendt 1981: 161). Hierbei ist alles Materielle gemeint, das bewusst in die Welt gebracht wird, wahlweise für einen privaten oder allgemeinen Gebrauch. Der Prozess als solcher besteht im Gegensatz zur Repetitivität des Arbeitens aus definierbarem Anfang und Ende. Ihm zu verdanken sind Infrastrukturen als Grundlage der sozialen Praxis aber auch sämtliche Objekte, welche einem Versehen mit symbolischer Bedeutung dienen. Handeln ist im Sinne Hannah Arendts (1981: 213) das Agieren im Hinblick auf die gesellschaftliche Allgemeinheit. Es muss keine Intention vorausgehen, sondern lediglich eine Wirkung auf die Mitwelt erfolgen. Das Handeln benötigt somit – im Gegensatz zum Arbeiten oder Herstellen, die auch in Isolation getätigt werden können – die Gesellschaft, mit der es in Kontakt tritt.

Ein der Öffentlichkeit zugehöriger Raum stellt seit der Antike einen bedeutenden Bestandteil des Konzepts dar. Während die Arbeit als Vorbedingung menschlichen Lebens vertreten ist und das Herstellen seine materielle Grundlage zur Verfügung stellt, ist die Beziehung zwischen dem öffentlichen Raum und dem Handeln wechselseitig konstitutiv. Der öffentliche Raum ermöglicht einen Austausch von Worten und Taten sowie ein Zusammenleben, das in Vergesellschaftung und politischem Bewusstsein resultiert (Arendt 1981: 247), während erst ein auf die Allgemeinheit bezogenes Handeln den Raum zu einem öffentlichen werden lässt. Die vermeintliche Flüchtigkeit sozialen Handelns erfährt dank des öffentlichen Raums Dauerhaftigkeit, indem es zur Kenntnis genommen und aufgegriffen wird (Arendt 1981: 263ff.). So besteht auch für Religion die Möglichkeit des in Erscheinung Tretens und Erlangens einer Relevanz über das jeweilige private Umfeld hinaus. Die Wirkung von Handeln im öffentlichen Raum ist nur bis zu einem gewissen Punkt absehbar und muss letzten Endes nicht einmal mehr mit dem Handelnden in Verbindung gebracht werden. Unabhängig von dahinter stehender Intentionen können Handlungen, welche dezidiert religiöse Anliegen haben, im öffentlichen Raum eine weltliche Wirkung entfalten, wie auch umgekehrt. Ein Handeln in der Öffentlichkeit ist weiterhin niemals als abgeschlossen zu verstehen, sondern als vorläufig und Ausgangszustand weiterer Ereignisse (Arendt 1981: 224ff.).

Angesichts der beschriebenen Beschaffenheit von Öffentlichkeit als Organisationsform des gesellschaftlichen Lebens und Raum als der Verwirklichung des Sozialen ist öffentlicher Raum nicht nur von zentraler Bedeutung aber auch von ambivalenter Wirkung für alle Beteiligten. Er verbindet, ähnlich wie ein Tisch an dem mehrere Menschen zugleich essen, trennt diese zugleich aber auch voneinander (Arendt 1981: 66). Es bestehen Formen des Ausschlusses und Aushandlungen um Teilhabe und Dominanz, welche ebenso die Arten des tätigen Lebens betreffen, wie dahinterstehende gesellschaftliche Gruppen. Entsprechend kannte bereits die antike Agora systematische Benachteiligungen und tyrannische Tendenzen gegen unerwünschtes Handeln (Arendt 1981: 190). Das Verdrängen der Religion aus der Öffentlichkeit als Leitidee des Säkularismus geht daher zwingend mit einem Verdrängen aus dem öffentlichen Raum einher, was über entsprechende Eingriffe in religiöse Modi des Herstellens und Handelns erfolgte. Eine antiklerikale Gesetzgebung und ein Ikonoklasmus stellten den Kern der Transformation der öffentlichen Räume im Rahmen der Moderne dar und betreffen in jeweiligen Ausmaßen sämtliche audiovisuelle Präsenz des Religiösen; beispielsweise Prozessionen,

öffentliche Symbolik, Glockenlaute, öffentliche Gottesdienste und selbst äußere Kirchengestaltung, da diese kulturelle Werte repräsentierten, die nicht weiter als Teil der Allgemeinheit galten, womit die Religion in ihrer »geographischen Machtausübung« eingeschränkt wurde (Delgado 1999: 143). Jegliche Bestrebungen des Ausschlusses sind jedoch auch mit Widerstand verbunden.

Der öffentliche Raum zeichnet sich zum einen durch Dynamik und Veränderbarkeit aus, paradoxerweise aber auch durch den Anschein von Unumgänglichkeit und Stetigkeit (Arendt 1981: 59). Seine Physiognomie unterliegt angesichts der zahlreichen Interessen, welche in der Gesellschaft bestehen, stetiger Aushandlung, welche sich als subtile Kontinuität offenbart. In räumlicher Hinsicht ist der benannte Niedergang der Öffentlichkeit als Bereich des gesellschaftlichen Lebens bedingt durch eine Dominanz des Arbeitens sowie Herstellens zu Lasten des Handelns. Diese Konstellation ist verantwortlich für einen mit der Moderne assoziierten Überfluss und die effiziente Bewältigung der meisten für die Aufrechterhaltung und Bequemlichkeit des grundlegenden Lebens notwendigen Alltäglichkeiten. Zugleich jedoch ist das Handeln – zwingend angewiesen auf die Öffentlichkeit – im Raum marginalisiert oder pervertiert als eine belanglose Zurschaustellung des Privaten. Für eine gesellschaftliche Entwicklung notwendige Diskurse sind ersetzt durch eine Massenkultur seichter Unterhaltung (Arendt: 1981: 157). Produktion und Konsum bestimmen das öffentliche Leben, während immanent gesellschaftliche Tätigkeiten Einbußen hinnehmen müssen. Was das politische Handeln betrifft, welchem der öffentliche Raum konstitutiv vorbestimmt ist, gilt unter den Gegebenheiten der Säkularität umso mehr für religiöses Handeln, welche nicht nur aus legalen, sondern ebenfalls konventionellen Gründen einen schweren Stand hat.

Entgegen dieser Entwicklung kommt laut Huning (2008: 199) aber gerade angesichts von Globalisierung, Superdiversität, wachsender Mobilität und rapidem Stadtwachstum den lokalen öffentlichen Räumen in den Städten wachsende Bedeutung zu, um dem Bedarf an kultureller Repräsentation und politischer Initiative in der Gesellschaft gerecht zu werden. Neben einer normativen Motivation dieser Diagnose ist auch die empirische Tatsache aufzuführen, dass das Soziale trotz abnehmender Potentiale des öffentlichen Raums seinen Teil weiterhin einfordert. Weltweit zeichnen sich die öffentlichen städtischen Räume durch soziale Diversifizierung und Übernutzung aus (Huning 2008: 190), was auch religionsbezogenen Entwicklungen geschuldet ist. Zudem erscheint auch die voranschreitende Mediatisierung der Gesellschaft immer weniger als der vielbe-

schworene Todesstoß für den öffentlichen Raum, sondern immer mehr als ein komplementäres Element, welches die ursprünglichen Grenzen der Sichtbarkeit des Handelns beseitigt (Huning 2008: 196). Hierbei ist schwierig zu beurteilen, ob dem öffentlichen Raum infolge die Ergänzung das Handeln abhandenkommt (vgl. Shulman 2009) oder ob er auf diese Weise – ganz im Gegenteil – von Synergieeffekten profitiert (vgl. Juris 2012). Öffentliches Handeln als Mittel der Identitätsbildung und gesellschaftlichen Aushandlung fungiert bidirektional. Zum einen ist die Bildung sozialer Kohärenz aufzuführen. Hierbei ist in jüngerer Zeit eine Veränderung kollektiver sozialer Aktivitäten zu verzeichnen, welche zunehmend als offene, unverbindliche sowie in ihrer Zielgerichtetheit erratische Prozesse in Erscheinung treten (vgl. Helbrecht et al. 2015). Die Beteiligten sind eher gemeinsam involviert in einzelne Situationen, als dass sie zwangsläufig eine Identität teilen müssen oder übergreifender Koordination bedürfen (Huning 2008: 193), was gleichermaßen für politische Ereignisse gilt wie für religiöse (Lichterman 2012). Dieser von Huning (2008: 198) als Inbegriff der Postmoderne verstandene Modus des Sozialen im öffentlichen städtischen Raum zeichnet sich durch geringe Partizipationsschwellen und mitunter auch ein geringes Maß an Involviertheit der Partizipierenden aus. Die Betonung von Situation als sozial bindendem Element lässt die Bedeutung zugehöriger Orte in den Vordergrund treten, womit sich für die Betrachtung von Religion in der Öffentlichkeit erneut eine räumliche Perspektive empfiehlt. Zum anderen ist das Handeln auch in seiner Bedeutung für soziale Segmentierung hervorzuheben. Der öffentliche Raum dient hierbei als ein generalisiertes Fremdes (Delgado 1999: 14) und als Umgebung der individuellen und kollektiven Destabilisierung, welche sich eher durch Konflikt und Ausgleich offenbart, als durch ein Gleichgewicht (Delgado 2007: 33). Während privater Raum als integraler Bestandteil der eigenen Persönlichkeit Vertrautheit bietet, wird diese mit Eintritt in den öffentlichen Raum zurückgelassen. Bezüglich Religion wurde dieser Zustand erst mit der Säkularisierung und dem Zurückweisen weltanschaulicher Hegemonien des öffentlichen Raums hergestellt:

»Der öffentliche Raum war nicht weiter ein Ort von Sicherheiten sowie gemeinschaftlicher Werte und Prinzipien auf Grundlage des Göttlichen. Was hervorging, war ein Grund frei von Gott, eine Zone der Unsicherheiten, (...) in welcher die Möglichkeiten persönlicher Erlösung und Verdammung reflektiert wurden und in der es unmöglich war, sich zu zeigen, wie man wirklich ist.«

(Delgado 1999: 151, eigene Übersetzung)

Wenn auch das Religiöse in Form von Handeln und Herstellen weiterhin im öffentlichen Raum präsent ist, so zumeist doch nur reduziert auf den alltäglichen Austausch in vergänglicher Weise sowie mit wechselhaftem Ausgang (Delgado 2007: 46). Dieser Austausch im öffentlichen Raum scheint ritualisiert, beinhaltet aber dennoch Potentiale für Spontanität, Unordnung und Transformation, welche der wachsenden religiösen Diversität weltweit zu Grunde liegen (Delgado 1999: 119).

2.2.6 Religiöser Habitus als Basis des Handelns

Bezüglich eines religiösen Handelns, welches trotz säkularer Gebote im öffentlichen Raum seinen Platz einfordert und sich sowohl in Stetigkeit als auch Transformation offenbart, ohne dass dem bewusste Entscheidungen vorausgehen müssten, ist Bourdieus Konzept des Habitus aufschlussreich. Während soziale Felder als verdinglichte oder institutionalisierte Geschichte zu verstehen sind, entspricht der Habitus einer Einschreibung in das Individuum. Bourdieu (1987a: 102) bezeichnet den Habitus als eine Verinnerlichung der Äußerlichkeit bzw. eine der biologischen Natur eingeprägte Identität, welche auf Grundlage der Position des Akteurs im sozialen Raum entsteht. Der Habitus bildet eine Schnittstelle zwischen einer im sozialen Umfeld geschaffenen empfundenen Wirklichkeit von Individuen und einer gesellschaftlich auferlegten Objektivität, weswegen ihn Casey (2001: 686) auch als bindendes Element zwischen dem Selbst und dem Raum bezeichnet, bzw. eine »figure of the between: above all, between nature and culture, but also between consciousness and body, self and other, mechanism and teleology, determinism and freedom, even memory and imagination.« Der Habitus wird geprägt durch soziale Praxis und symbolische Ordnung im sozialen Raum (Bourdieu & Wacquant 1996: 154), bedingt als handlungsleitendes Element der Akteure aber auch deren stetige Reproduktion. Eine ebensolche wechselseitige Abhängigkeit besteht zwischen dem Habitus und den sozialen Feldern, die er

einerseits strukturiert und von denen er andererseits strukturiert wird (Bourdieu 2012: 78ff.). Er bewirkt innerhalb gegebener gesellschaftlicher und individueller Umstände eine generelle Identifikation im Alltag bestehender Relevanz beim Handeln, welche sich in Form von Möglichkeiten und Beschränkungen bzw. einem praktischen Sinn ausdrückt (Bourdieu 1989: 397) und Akteuren eine Logik für ihr Handeln vermittelt, ohne dass hierfür bewusste Absichten von Nöten sind (Bourdieu 1993b: 371). Vergleichbare Positionen im sozialen Raum erzeugen demnach einen vergleichbaren Habitus mitsamt der benannten Handlungs-, Wahrnehmungs- und Denkschemata, welche das Agieren in der sozialen Welt begründen, während unterschiedliche Positionen einen abweichenden Habitus zur Folge haben (Bourdieu 1997: 93).

Folglich ist auch die religiöse Identität von Akteuren habituell verankert als jeweilige Inkorporierung der Position im religiösen Feld und bei all jenen Akteuren vorzufinden, welche ein Minimum an religiösen Kompetenzen oder einen Bedarf an religiösen Dienstleistungen aufweisen (vgl. Bourdieu 2000: 80ff.). Der religiöse Habitus dient als kohäsive soziale Kraft hinter Religion, indem Akteure gleichen Glaubens Parallelen in ihrer religiösen Praxis aufweisen. Mit dem religiösen Habitus einhergehende Wahrnehmungs-, Handlungs- und Denkschemata erzeugen Strukturen der sinnlichen Perzeption, Bewertung und Interaktion mit der sozialen Umwelt nach religiösen Maßgaben. Sie bestimmen das Verhältnis des Akteurs zur Gesellschaft im Hinblick auf Religion, infolge deren Anspruchs als totales System der Sinngebung jedoch auch auf alle Bereiche des Lebens, welche im weitesten Sinn den Gegenstand von Moral darstellen. Unterschiede innerhalb von Glaubensgemeinschaften hingegen ergeben sich aus den jeweiligen Lebensumständen und Hintergründen der einzelnen Mitglieder, welche eine variierende Inkorporation und Anwendbarkeit des Habitus bedingen. Der religiöse Habitus ist insofern von besonderer Bedeutung, dass im Diesseits geltende Dispositionen auf dem Jenseits basieren. Eine wie auch immer geartete Erlösung – ob zu Lebzeiten oder nach dem Tod –, welche einen zentralen Gegenstand nahezu aller Religionen darstellt, ist an Bedingungen gebunden, welche es im alltäglichen Handeln zu erfüllen gilt, womit dem religiösen Habitus innewohnenden Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata schwerwiegende Bedeutung zukommt (Mellor & Shilling 2012: 277). Die Säkularität vermag es im öffentlichen Raum Symbolik oder Aktivitäten mit Bezug zur Religion Beschränkungen aufzuerlegen, jedoch bleibt die inkorporierte Religion der Laien außerhalb ihrer Reichweite. Als Teil ihrer Identität prägt Religion die

Auffassung von der sozialen Welt, die diesbezügliche Identifikation von Relevantem sowie dahingehende Handlungen. Konsequenterweise wird Religion von Akteuren habituell in den öffentlichen Raum getragen, sobald sie nur in privaten Räumen die Möglichkeit zu bestehen hat. Die Voraussage der Säkularisierungsthese eines gänzlichen Entschwindens von Religion als Folge der Beschränkung auf das Private scheitert also von vornherein an deren Undurchführbarkeit, was durch das Prinzip der Religionsfreiheit nur verstärkt wird.

Der Habitus zeichnet sich durch Konstanz und Trägheit aber zugleich auch als transformative Kraft aus. Ersteres erfasst Bourdieu (1992c: 252) mit dem Begriff der *Hysteresis* als einer Kohärenz des Habitus, welche sich in einem Verzögerungseffekt äußert, bei welchem die Akteure ihr Verhalten erst nach und nach an neue Gegebenheiten in den sozialen Feldern anpassen. Auf diese Weise macht der Habitus Erfahrungen und den Zustand der Gesellschaft aus der Vergangenheit in Form eines verinnerlichten Handelns zu einer relevanten Größe innerhalb der Gegenwart. Beispielsweise würde das Ausrufen einer unpopulären Staatsreligion und somit ein Umwerfen des religiösen Feldes gegen die Hysteresis des religiösen Habitus in der Bevölkerung bestehen müssen, welcher eine Kontinuität ursprünglicher Zustände bewirkt. Differenzen zwischen einer in den sozialen Feldern objektivierten Wirklichkeit und deren subjektiver Auffassung manifestieren sich in einem Agieren, welches bestehende soziale Gefüge umzuwandeln vermag. Ein solcher dem Habitus innewohnender Mechanismus zum Wandel ist als *Illusio* benannt. Diese stellt das Bestreben dar, eine verinnerlichte, mentale Auffassung der Welt in objektive Strukturen umzusetzen (Bourdieu 1998: 141) und spiegelt den Grad der Involviertheit des Akteurs in jeweilige soziale Felder dar. Die *Illusio* bedingt somit auch – je nach Möglichkeiten – die Investitionen an Kapital, welche einen Umsturz oder auch die Stabilisierung der in den Feldern bestehenden relationalen Verhältnisse zum Ziel haben.

Der religiöse Habitus zeigt sich also verantwortlich für soziale Praxis und symbolische Ordnung, ist jedoch auch als Resultat der Verhältnisse im religiösen Feld zu verstehen. Eine Verschiebung der relationalen Positionen – beispielsweise eine Aufwertung von Propheten auf Kosten der etablierten Priesterschaft – vermag es, den allgemeinen religiösen Habitus zu transformieren, wobei wiederum die ideologische Komponente und Ansprüche von Exklusivität von Religion eine besondere Dynamik erzeugen. Die Konversion, als eine bewusste und abrupte Abkehr von geltenden religiösen und

ethischen Maßstäben zu Gunsten neuer, welche als System an Dispositionen an ihre Stelle treten, ist demnach als Reorientierung des religiösen Habitus zu verstehen (Edgell 2012: 254). Die Auseinandersetzungen der Experten im religiösen Feld um die Unterstützung der Laien haben das Durchsetzen eines wohlwollenden Habitus zum Ziel, welcher gleichermaßen religiöses Handeln und Denken betrifft, wie auch profane Bereiche des Lebens (Engler 2003: 447). Anreize und Macht eines bestimmten Habitus entspringen – der funktionalistischen Religionsdefinition folgend – aus einer Vergewisserung des Gemeinsamen unter den Gläubigen sowie einer Verinnerlichung des in der Vergangenheit Bewährten und als richtig geltenden (Bourdieu 2000: 82). So erläutert Durkheim (2001: 281), dass: »(...) festival is not celebrated to bring rain. It is celebrated because the ancestors celebrated it, because people are attached to it as a venerable tradition, and because they leave it with an impression of moral well-being.« Auf diese Weise werden profane Zielsetzungen ebenso religiös, wie auch religiöse profan werden, ohne dass ein Hinterfragen oder gar Verständnis der Zusammenhänge notwendig ist.

Der religiöse Habitus ist daher über religiöse Aspekte hinaus für soziale Praxis und symbolische Ordnung relevant aber vielmehr auch selbst nur die Komponente einer wesentlich komplexeren Position im sozialen Raum, auf deren Grundlage sich die Dispositionen von Akteuren herausbilden. Denn die handlungsleitende Funktion des Habitus kommt nicht allein aufgrund des religiösen Feldes und korrespondierendem Kapitals zu Stande, sondern als Folge einer vielseitigen Eingebundenheit im sozialen Raum (Bourdieu 2000: 75). Die faktische Eingebundenheit eines jeden Akteurs in eine Mehrzahl an sozialen Feldern zugleich, in welchen mit verschiedenen Kapitalien operiert wird, macht ontologisch und empirisch eine Isolation des religiösen Habitus unmöglich. So wären auch für ein Nachvollziehen religiöser Praxis in der Öffentlichkeit nebst der Konfession und der jeweiligen Interpretation des eigenen Glaubens auch andere persönliche Aspekte zu berücksichtigen, wie beispielsweise der Familien- und Bildungsstand, das Geschlecht, der ökonomische Status, ein Beruf, die Nationalität, Regionalismen und vieles mehr. Der Habitus unterliegt also auch innerhalb religiöser Konfessionen einer Ausdifferenzierung und bestimmt das Handeln in Abhängigkeit von Kontext und Bedürfnissen des Akteurs, wobei er auch reflexiv und flexibel gehandhabt werden kann (Engler 2003: 452, Mellor & Shilling 2012: 285).

2.2.7 Öffentlichkeit in Lateinamerika

In der Literatur (Habermas 1990, Sennett 2008) geradezu glorifizierte Vorläufer des modernen Regimes der Öffentlichkeit finden sich in der Überwindung der europäischen Feudalzeit und einer Blüte des Bürgertums. Dieses nahm die Funktion eines politisch rasonierenden Publikums auf sich und verhalf der Öffentlichkeit als gesellschaftlichem Regulationsprinzip zu bis dahin ungekannter Stärke. Die Öffentlichkeit bestimmte fortan das politische Menschenbild und ebnete so auch der kommenden Demokratisierung des Kontinents den Weg. Wenn die bürgerliche Öffentlichkeit auch nicht in unmittelbaren kausalen Zusammenhang mit der Säkularisierung gebracht werden kann, so sind beide als Ausdrücke derselben gesellschaftlichen Transformation zu verstehen, welche sich in Europa ab Mitte des 18. Jahrhunderts abzeichnete. Entsprechend sprach Kant (1912: 468ff.) der Öffentlichkeit nicht nur Potential als Prinzip der Rechtsordnung zu, sondern auch als Mittel der Aufklärung – unter anderem von religiös verklärten Weltbildern. Sie sei im normativen Sinne ein Bindeglied zwischen Politik und Moral und eine intelligible Vereinigung der empirischen Zwecke aller, welche in Legalität hervorgeht und Gesellschaft positiv prägt.

Im Hinblick auf eine ecuadorianische Metropole am Anfang des 21. Jahrhunderts wäre eine unhinterfragte Annahme der Öffentlichkeit als theoretischem Konzept – wie bereits der Säkularität – leichtfertig. Denn sie ist in ihrer Genese genuin europäisch geprägt, während die zeitgenössische empirische Auseinandersetzung selektiv erfolgt und jenseits Europas sowie Nordamerikas an Repräsentativität vermissen lässt. Sousa Santos (2012) stellt daher die grundsätzliche Frage, ob ein Begriff der Öffentlichkeit jenseits des Globalen Nordens sinnvoll ist. Er verweist darauf, dass Habermas seine eigenen Ausarbeitungen zur Öffentlichkeit relativiert und ihnen beschränkte räumliche Geltung zuspricht. So könne man – im Sinne einer ungeeigneten Schablone – über einen vorgefertigten Öffentlichkeitsbegriff auch Teile faktisch bestehender Realität übersehen oder fehlerhaft kategorisieren, weshalb es Distanz zu wahren gilt. Die Öffentlichkeit als theoretisches Konstrukt ist daher für eine Anwendung in Lateinamerika mit lokalspezifischen Einschränkungen zu versehen (Braig & Huffs Schmid 2009: 12). Wenn auch die Kolonialzeit angesichts des alldurchdringenden Metanarratives kultureller Überlegenheit in Lateinamerika zahlreichen Parallelen zu künftigen Entwicklungen in Europa die Weichen stellte, begründete sie auch massive Unterschiede in der gesellschaftlichen Entwicklung. Die Globalisierung und einhergehende Angleichung sozialer

und räumlicher Organisation weltweit vermochte dahingehend keine Uniformität herzustellen. Öffentlichkeit korrespondiert stets mit verorteten sozialen und kulturellen Codes, welche einen spezifischen Vollzug mit jeweiligen Mechanismen des Ein- und Ausschlusses zur Folge haben, die es im Einzelfall zu untersuchen gilt (Braig & Hufschmid 2009: 13).

Avritzer (2002: 3ff.) bezeichnet in diesem Zusammenhang das dominierende theoretische Demokratieverständnis europäischer Prägung für den lateinamerikanischen Kontext als unzureichend. Die Idee einer Machtausübung durch demokratische Eliten und minimale Partizipation seitens der Allgemeinheit – reduziert auf generelle Wahlen – werde nicht der spontanen kollektiven Handlung als wertvollem Impuls für politischen Wandel gerecht, wie sie in Lateinamerika regelmäßig vorzufinden ist. Nicht zuletzt sei sie als Reaktion der Gegenöffentlichkeit auf eine vermachtete Öffentlichkeit zu verstehen, welche sich trotz aller modernisierungstheoretischen Prognosen weiterhin als anfällig für Klientelismus und Partikularismus sowie die Persistenz durch die Politik privilegierter sozialer Gruppen zeigt (Costa & Avritzer 2009: 44). Denn das Agieren der Eliten erfolgt in Lateinamerika noch mehr als in anderen Demokratien als Folge individueller ökonomischer Motivationen, womit idealtypische Formulierungen staatlicher Öffentlichkeit als einer Verkörperung von Rationalität nur unzureichend erfüllt werden (Costa & Avritzer 2009: 43). Ebenfalls die Medien – idealtypisch das Sprachrohr gesellschaftlicher Kritik – werden ihrer vorgesehenen Funktion nicht immer gerecht, sondern fungieren zu oft als parteiische sympathiebildende Instrumente politischer Akteure (Costa & Avritzer 2009: 41). Während ein resultierendes gesellschaftliches Aufbegehren eurozentrisch als mangelnde Stabilität politischer Systeme gewertet wird, kann sie laut Avritzer (2002) hingegen als eine Form jener Gegenöffentlichkeit gewertet werden, welche Europa seit der Moderne tendenziell vermissen lässt (Sennett 2008: 22).

Eine solche spezifische Konstitution der Öffentlichkeit in Lateinamerika eröffnet der Religion Möglichkeiten in vermeintlich säkularen Geltungsbereichen. Denn die vitale Gegenöffentlichkeit reduziert sich laut Braig und Hufschmid (2009: 12) in Lateinamerika nicht wie im habermasschen Verständnis auf eine korrektive Funktion der staatlichen Öffentlichkeit, sondern dient ihr als stetiger Antrieb und Impulsgeber. Sie initiiert und beeinflusst permanent Prozesse der Entscheidungsfindung und ermöglicht in ihrer Offenheit marginalisierten sozialen Gruppen ein Mitwirken (Costa & Avritzer

2009: 37). Während diese Brückenfunktion mit Blick auf die Bedeutung der Öffentlichkeit für die Demokratie vorrangig für Klassen oder Ethnien dokumentiert ist (Irazábal 2008), betrifft sie ebenso auch religiöse Gruppen. Formell verankerte säkulare Staatsverfassungen sind gegenüber derer vielfältigen Bestrebungen einer Teilhabe an Öffentlichkeit unzureichend für einen kompletten Ausschluss. Dies gilt – wie in 2.1. ausgeführt – generell, aber umso mehr in Lateinamerika, wo sich laut Costa und Avritzer (2009: 45) die Öffentlichkeit beim Aufgreifen und Absorbieren neuer Einflüsse als äußerst potent erweist. Um dieser von klassischen Modellen abweichenden Verfassung der Öffentlichkeit gerecht zu werden, formulierten Costa und Avritzer (2009: 46ff.) mit den *Subaltern Counterpublics* eine konzeptionelle Erweiterung. Dabei handelt es sich um Aktivitäten und Akteure, welche traditionell, legal oder über Konventionen aus der Öffentlichkeit ausgeschlossen sind, durch eine Bemühung um Teilhabe jedoch die Struktur und Grenzen der Öffentlichkeit als Ganzem nachhaltig verändern. Die außerordentliche Dynamik der Öffentlichkeit in Lateinamerika hat einen äußerst umkämpften Modus der Reproduktion zur Folge. Entsprechend rekapitulieren Braig und Huffs Schmid (2009: 14), dass die lateinamerikanische Öffentlichkeit weniger als geschlossenes, rational rasonierendes Publikum fungiert, denn als fragmentierte, asymmetrische und bezüglich der Deutungshoheiten umkämpfte Arena, in welcher politische und soziale Macht permanent ausgehandelt wird.

Angesichts der evidenten Abweichungen der Öffentlichkeit in Lateinamerika zu paradigmatischen Auffassungen ist auch das Szenario des Niedergangs zu revidieren. Für die vermachtete Öffentlichkeit ist eine Parallele in der Entwicklung festzustellen, bei welcher die Herausbildung der Öffentlichkeit in Lateinamerika da anzusetzen scheint, wo in Europa die Krise begann. Ein gravierender Unterschied besteht jedoch im Hinblick auf die Gegenöffentlichkeit. Ein Niedergang infolge einer konsumgeleiteten Warenöffentlichkeit kann bestenfalls für Ausschnitte der Gesellschaften in Lateinamerika attestiert werden. Die Reize materiellen Überflusses, welche zum individuellen Rückzug aus der Öffentlichkeit in das Private und eine Intimisierung des Lebens führen (vgl. Sennett 2008), sind von geringer Bedeutung, wenn große Teile der Gesellschaft von substanzieller Armut betroffen sind, wie an benannter Lebhaftigkeit der Öffentlichkeit abzulesen ist.

2.2.8 Öffentliche städtische Räume in Lateinamerika

Ungeachtet ihrer Geltungsansprüche bezieht sich die Theorie zu öffentlichem städtischen Raum ebenso wie die allgemeine Theorie zur Öffentlichkeit empirisch zumeist auf Fallbeispiele aus dem Globalen Norden und weist unverkennbar eine entsprechende Prägung auf (Irazábal 2008: 2). Diesbezügliche Forschung in Lateinamerika behandelt zumeist singuläre Ereignisse von herausragender Wirkung – wie große Demonstrationen – und erfährt in der Analyse eine regionalwissenschaftliche Einbettung (vgl. Irazábal 2008), wobei intern nochmals ein Fokus zu Gunsten bestimmter Städte, beispielsweise Mexiko City und Buenos Aires vorzufinden ist. Weiterhin zu bemängeln sind zur Anwendung kommende defizitäre Perspektiven mit Fokus auf gesellschaftliche Pathologien, Missstände und Konflikte (Avritzer 2002, Irazábal 2008). Untersuchungen zu alltäglichen Phänomenen in den öffentlichen Räumen sind dagegen ebenso selten wie Versuche einer theoretischen Generalisierung der Erkenntnisse aus Lateinamerika. Der gegebene Forschungsstand kann somit in gewissem Maß Aufschluss über Morphologie und Beschaffenheit des Sozialen in den öffentlichen Räumen Lateinamerikas geben, hat jedoch bezüglich Religion als einer alltäglichen Erscheinung seine Grenzen.

Die stereotypisierte lateinamerikanische Stadt zeichnet sich laut Canclini (2013: 33ff.) durch einen – ausgehend vom westlichen – spezifischen Modus der Moderne aus, in welchem postkoloniale Sozialstrukturen wirkungsmächtig in Erscheinung treten. So erfuhren die lateinamerikanischen Metropolen infolge einer rapiden und ungleichmäßig nachgeholten Modernisierung ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ein besonders schnelles Wachstum der Bevölkerungszahlen wie auch der physischen Ausdehnung. Dies führte zu einer enormen sozialen Polarisierung und Heterogenität der Bevölkerung. So finden sich in zahlreichen lateinamerikanischen Metropolen internationale Steuerungsfunktionen (Sassen 1991) als Drehkreuze der Moderne nebst ausgeprägter Marginalsiedlungen und traditioneller Sozialformen, welche nicht nur entlang ökonomischer, sondern auch ethnischer Trennlinien verlaufen. Religion und Säkularität werden hierbei oftmals als Indikatoren von Tradition und Moderne gewertet. Multidimensional bestehen vielfältige Formen physischer, sozialer und mentaler Ausgrenzung, welche sich beispielsweise in weiträumiger Privatisierung, Fortifizierung von Wohngebieten, Alltagsrassismus und ökonomischen Gefällen ausdrücken (vgl. Wehrhahn & Haubrich 2014, Tamayo 2013: 206). Symptomatisch für den Widerspruch einer legalen Gleichheit der

Bevölkerung und faktisch bestehenden Ungleichheiten steht der in Lateinamerika weitverbreitete Begriff *popular*. Während er wörtlich – und auf diese Weise nur in geringem Maße nachvollziehbar – im Deutschen als *populär* oder *volkstümlich* zu übersetzen ist, bezeichnet er in zahlreichen lateinamerikanischen Staaten deprivierte Bevölkerung, welche mitunter große Anteile der Gesamtheit ausmachen kann. Die Bedeutung des Begriffs geht über eine reine Gleichsetzung mit Armut hinaus und erschließt sich über kulturelle Muster als polarer Gegenentwurf zur bürgerlichen Hochkultur (Huffschmid & Wildner 2013: 24), womit der Modernebegriff in Lateinamerika nicht nur vertikal – im Hinblick auf Raum – eine Hierarchisierung erfährt, sondern auch horizontal – zwischen unterschiedlichen Bevölkerungsschichten.

Huffschmid und Wildner (2013:12ff.) generalisieren die öffentlichen Räume lateinamerikanischer Städte über vier Eigenschaften. Erste ist ein *Palimpsest-Charakter* des Urbanen, bzw. eine Art multitemporärer Heterogenität (vgl. Canclini 1989). Hiermit gemeint ist die konflikthafte Gleichzeitigkeit verschiedener historischer Zeiten im städtischen Raum als Produkte von vorkolonialer, kolonialer und moderner Stadtentwicklung und Sozialstruktur. Dieses Übereinander ist markant an Disputen um den Wert des Kulturerbes sowie den heterogenen Einflüssen auf soziale Identität abzulesen. Zweites Merkmal ist die kulturelle Heterogenität der Bevölkerung. So offenbart sich die lateinamerikanische Stadt über das Nebeneinander von Unterschieden wie auch hybride Neuformationen sozialer Gruppen. Der städtische Alltag manifestiert sich als diverses Mosaik des Sozialen, geformt durch ethnische, religiöse und klassenbedingte Trennlinien, welche eine enorme Vielfalt an Interaktionen erzeugen (vgl. Braig & Huffschmid 2009: 14). Als drittes Merkmal bescheinigen Huffschmid und Wildner der lateinamerikanischen Stadt eine sehr ausgeprägte Kultur des öffentlichen Raums, sowohl im physischen Sinn – bezüglich Gestaltung und Bedeutung ikonischer Einrichtungen, wie der Plaza Mayor – als auch im sozialen Sinn – bezüglich der Reichhaltigkeit gesellschaftlichen Handelns. Rosenthal (2000) stellt diese Vitalität des öffentlichen Raums mit einem abgewendeten Niedergang in Zusammenhang, wie er als Folge der Moderne in westlichen Metropolen beschrieben wurde. Sabato (2009) vertritt ebenfalls diese Ansicht. Hervorgehend aus Enttäuschungen mit der vermachteten Öffentlichkeit und einer Vereinnahmung der Medien durch Politik und Wirtschaft entwickelten sich die öffentlichen städtischen Räume zum Kern bereits beschriebener dynamischer Gegenöffentlichkeit, welche der Bevölkerung als vorrangiger Kanal zur Artikulation ihrer Anliegen dient. Letztes

Merkmal ist die ökonomische Informalität, welche in der lateinamerikanischen Stadt weniger als Anomalie denn vielmehr konstitutives Element urbaner Wirtschaft verstanden werden muss (vgl. Simone 2010).

Die gesellschaftliche Polarisierung und sich daraus ergebende Fragen der Teilhabe an Öffentlichkeit werden in Lateinamerika oftmals unter dem Begriff der *Ciudadanía* (Citizenship) diskutiert. Die herkömmliche Übersetzung ins Deutsche als Staatsbürgerschaft wird der Bedeutung nicht gerecht, da es sich nicht einzig um einen legalen Status mitsamt einem Satz an Rechten und Pflichten handelt, sondern Ausprägungen der gesellschaftlichen Partizipation in Abhängigkeit von sozialen, ökonomischen und ethnischen Faktoren, womit der Begriff als zeitgemäße Interpretation der Arbeit von Marshall (1950) zu verstehen ist. Abseits des formalen Status können Individuen und Gruppen in der Öffentlichkeit über Präsenz *Ciudadanía* als faktische Teilhabe für sich reklamieren (Holston 2008). Es geht dabei gleichermaßen um eine Darstellung der eigenen Anliegen, wie das Werben um Anerkennung der eigenen Identität als Teil der Allgemeinheit. Der öffentliche Raum erfüllt so die Funktion einer Schaubühne, welche es einzelnen Individuen ermöglicht, die Existenz der anderen mental zu erfassen. Die Wahrnehmung als handelnde Subjekte ist wiederum die Vorraussetzung zur Teilnahme am politischen und kulturellen Leben (vgl. Masso 2012). Eine Geringschätzung der Mitmenschen und ein Unwohlsein in dem Gemeinsamen äußern sich entsprechend in einem faktischen Ausschluss (Masso 2012: 128).

»In diesem Rahmen erscheint die physische Präsenz von Leuten in den Straßen wie eine direkte, sichtbare und handfeste Form der Partizipation. Es handelt sich um einen materiellen Ausdruck. Vorweg der Abstraktionen und Mediationen welche Institutionen durchsetzen, sowohl jene der Politik wie auch der Öffentlichkeit, breiten sich die Körper der Menschen aus, (...), umso mehr, desto besser.«
(Sabato 2009: 148)

Der städtische Raum neigt in Lateinamerika auch kleinräumlich dazu, eine öffentliche Wirkung zu entfalten und muss daher feiner gedacht werden, als eine monolithische Summe seines Ganzen. Entsprechend benennt Costa (1997: 66ff.) die *Espacios públicos pequeños* (Kleinen öffentlichen Räume) als Kommunikationszonen von begrenztem Ausmaß, welche ein öffentliches Handeln forcieren und wo die Aufmerksamkeit auf

das unmittelbare Geschehen konzentriert ist. Hierunter fallen Straßenkreuzungen, beliebte städtische Treffpunkte, Knoten öffentlichen Nahverkehrs, wirtschaftlich belebte Zonen, Erholungsgebiete und mit – politischer, historischer oder religiöser – Bedeutung aufgeladene Räume.

Bevor nun explizit auf das für diese Arbeit untersuchte Fallbeispiel und die verwendeten Methoden zu sprechen kommen wird, erfolgt im folgenden Kapitel eine Reflexion zur eurozentrischen Entstehung von Theorie, deren universeller Anwendung und sich daraus ergebenden Komplikationen sowie notwendigen Reflexionen für die Erforschung von Religion in einer lateinamerikanischen Metropole.

3. EPISTEMOLOGISCHE REFLEXION

»Deine Städte existieren nicht. Vielleicht haben sie nie existiert. Jedenfalls werden sie nicht mehr existieren. Warum verschwendest du deine Zeit an tröstliche Märchen? Ich weiß wohl, dass mein Imperium dahinfault wie eine Leiche im Sumpf, die mit ihrer Ansteckung die Raben verseucht, die auf ihr umhacken, wie auch den Bambus, der, gedüngt mit ihrer üblen Flüssigkeit, heranwächst. Warum sagst du mir davon nichts? Warum belügst du den Kaiser der Tataren, Fremdling?«

(Calvino 1985: 67)

Seit der Erstveröffentlichung von Edward Saids *Orientalismus* (2010) im Jahr 1978 ist die Idee einer im Hinblick auf Kultur hierarchisierten und in der Wahrnehmung verzerrten Welt fester Bestandteil sozialwissenschaftlicher Reflexionen. Said beschreibt die Evolution eines eurozentrischen Systems der Wissensproduktion als komplementärem Element kolonialer und postkolonialer Praxis sowie deren ideologischer Grundlage. Das konstruierte Negativ des Orients ermöglichte ein Selbstbild von Überlegenheit, geprägt durch Rationalität, Aufklärung und Ordnung, wie auch erst die Konstruktion einer einheitlichen und abgrenzbaren europäisch-nordamerikanischen Identität (vgl. Huntington 1997). Nicht nur wurde in diesem binären Verhältnis die eigene Kultur als Maßstab gesetzt, an dem sich die Konstruktion des rückständigen, chaotischen und durch Unvernunft geprägten Orients fortan messen musste, vielmehr wurde diese Auffassung auch zu einer generellen Blaupause des Kulturkontakts und kam bei nahezu jeder weiteren Begegnung mit dem nicht-westlichen Fremden zur Anwendung (vgl. Bakic-Hayden & Hayden 1992, Brown 2010, Dirks 2001, Inden 1990, Lopez 1998). Eine politische, ökonomische und kulturelle Dominanz etablierte ebenfalls westliche Wissenschaft mit ihren institutionellen, methodischen und theoretischen Grundlagen als globalen – in seiner Autopoiesis unumgänglich anmutenden – Modus der Reproduktion, während alternativen Erkenntnissen zumeist nur unter Vorbehalten Bedeutung zugemessen wird.

Trotz aller bestehenden Reflexionen sind die Auswirkungen eines westlich zentrierten Modus der Wissensproduktion ungebrochen, wie bereits an den Begriffen der Öffentlichkeit und der (Post-)Säkularität dargestellt wurde. Diese sind nicht nur in ihrer

Genese, sondern zugleich auch ihrer aktuellen Auslegung genuin europäisch geprägt, weswegen eine Anwendung der Theorien als global und allgemeingültig Irreführungen zur Folge haben kann. Im Bewusstsein einer solchen Schieflage, wird in diesem Kapitel der epistemologische Rahmen für den Umgang mit der Fallstudie Guayaquil und die abschließende Theoriebildung gegeben. Ziel ist es, den empirischen Bestand an Fallbeispielen zu öffentlicher Religion und städtischem Raum zu diversifizieren und den Mängeln in der Repräsentativität der Theorie entgegenzuwirken, indem mit einem unkonventionellen Untersuchungsraum die gegebenen Paradigmen in Frage gestellt, Fehlschlüsse infolge leichtfertiger Generalisierung vermieden und neue Impulse im Verständnis und der Erforschung des Forschungsgegenstandes geschaffen werden. Guayaquil als Fallbeispiel aus Lateinamerika eröffnet angesichts gegebener Unterforschung diese Möglichkeiten und ist angesichts der bestehenden Vitalität der Religion im öffentlichen Raum zugleich auch epistemologisch vielversprechend. Einführend erfolgen nun eine Betrachtung der sozialwissenschaftlichen Zentrierung im globalen Regime der Epistemologie, insbesondere für die Stadtforschung (3.1.), Überlegungen zur Genese und des Transfers von Wissen und in der Stadtforschung bestehenden Diskursen zur Inwertsetzung empirischer Fallbeispiele aus dem Globalen Süden (3.2.) sowie epistemologische Reflexionen zur Religion und der Rolle des Wissenschaftlers in vorliegender Forschung (3.3.).

3.1 GENESE URBANER THEORIE

Die Auseinandersetzung mit der Zentrierung eines globalen Modus der Wissenschaft beginnt mit der Problematik der Benennung ihres Standorts. Der zumeist unkonkret verwendete Begriff des *Westens* erscheint ebenso unzufrieden stellend, wie der des *Globalen Nordens*. Beide Begriffe entbehren einheitlicher Definitionen, wie auch ihre Gegenstücke an Logik vermissen lassen. Im Fall des Westens handelt es sich um vage kulturelle Einheiten, wie beispielsweise die Islamische Welt, Lateinamerika oder China aber je nach Kontext auch den Orient, die Dritte Welt, Majority World, die Peripherie und Entwicklungs- sowie Schwellenländer und im Fall des Globalen Nordens als monolithischen binären Gegensatz schlicht den *Globalen Süden*. Die Verwendung eines jeden dieser Begriffe beinhaltet zahlreiche Kontroversen um den räumlichen Umfang und

divergierende Interpretationen zu den konkreten Eigenheiten oder gar dem tatsächlichen Bestehen jeweiliger kultureller Einheiten (vgl. Bernal 1987, Hardt & Negri 2001, Cooper 2000). Obwohl eine Verwendung der Begriffe grundsätzlich zur Konsolidierung eines simplifizierten Verständnisses der Welt führt, wird für das Hinterfragen dieser gängigen Praxis in der Wissenschaft in diesem Kapitel bewusst auf sie zurückgegriffen.

Die weitgehend anerkannten Grundelemente einer westlichen Welt sind in der hellenisch-römischen Tradition der Antike, dem Christentum sowie dem Zeitalter der Aufklärung verwurzelt (Kurth 2004: 5), ermöglichen jedoch angesichts einer grundsätzlichen Unabhängigkeit dieser drei Elemente voneinander sowie ihrer enormen Ausbreitung und verschiedener Ausprägungen weniger eine räumliche Definition des Westens als vielmehr eine diffuse mentale Grenze zur Andersartigkeit. So fanden das Christentum, romanische und germanische Sprachen sowie europäisch geprägte Organisation und Rechtsprechung als Folge der Kolonialzeit und Globalisierung in weiten Teilen der Welt in verschiedener Form Anwendung. Trotz deutlicher Prägung durch benannte Einflüsse gilt jedoch beispielsweise Lateinamerika als zum Westen im Gegensatz stehend. In der gängigen Vorstellung basiert dies auf einer wenig konkreten globalen Unterteilung in – unter anderem – reich und arm, Kolonisten und Kolonisierte, autark und hilfsbedürftig, demokratisch und korrupt sowie weiß und farbig. Laut McFarlane (2006: 1418) lässt sich der Globale Süden auch als Ansammlung von Staaten definieren, in die Wissen einseitig importiert wird, aus denen jedoch kaum ein Export stattfindet.

Die Diskrepanz zwischen einem universalen globalen Anspruch westlicher Sozialwissenschaften und limitiertem epistemischen Kontext entstammt der Verortung der Gründerväter der Disziplin und ihrer Beiträge zum theoretischen Grundstock, wie zum Beispiel Karl Marx, Max Weber, Auguste Comte, Herbert Spencer, Ferdinand Tönnies oder Georg Simmel. Ihre theoretischen Entwürfe entstanden im Rahmen eines enormen gesellschaftlichen und zugleich spezifisch europäischen Wandels (Connell 2008: 53), bilden aber dennoch das allgemeine und scheinbar zeitlose Fundament der Sozialwissenschaften. Raewyn Connell (2006) arbeitete anhand jüngerer Standardwerke westlicher Sozialwissenschaften die labile Grundlage des seitdem bestehenden Anspruchs auf Universalität heraus. Diesem zugrunde liegen die stillschweigende Annahme, dass alle Gesellschaften von einer singulären Perspektive aus erklärbar sind sowie eine binäre Unterscheidung gesellschaftlicher Entwicklungszustände zwischen modern und

vormodern – bzw. primitiv – sowie die implizite Idee einer linearen Entwicklung von Gesellschaft. Europa und Nordamerika werden als unhinterfragte, exklusiv autorisierte empirische Laboratorien der Sozialwissenschaften gehandhabt, während die sozialen Erfahrungen eines Großteils der Erdbevölkerung übergangen werden (Connell 2006: 242). Einwände kulturell bedingter Subjektivität scheinen ausgeblendet und widersprüchliche soziale Interpretationen der Welt ignoriert, wofür konträrer wissenschaftlicher Ausstoß in der literarischen Bezugnahme marginalisiert wird (Connell 2006: 258). Der Globale Süden gilt im Rahmen dieser Dichotomie als *Constitutive Outside* des Globalen Nordens und wird mitunter als homogenes Gebilde dargestellt. Eine diagnostizierte Vormachtstellung westlicher Kultur wird mitunter weniger durch gewaltsame Unterwerfung erklärt, als durch lineare Entwicklungsvorsprünge (Giddens 1984: 231ff.), während die Moderne oftmals als endogener Wandel innerhalb Europas begriffen wird, welcher von dort ausgehend – abgestuft nach Entwicklungsständen – weltweite Verbreitung fand (Giddens 1984: 50ff.). Eine solches fest in der Geschichte der Sozialwissenschaften verankertes Narrativ macht deutlich, weswegen zum einen trotz aller empirischen Widersprüche außerhalb Europas dennoch so vehement an der Säkularisierungsthese festgehalten wird und zum anderen, wieso der in Lateinamerika vorherrschende Modus der Öffentlichkeit eher als defizitär gedeutet wird denn als alternativ. Da beide Begriffe Moderne und Fortschrittlichkeit repräsentieren, erscheint ihre Abwesenheit bzw. Abwandlung als Indikator für Rückständigkeit. Parallelen einer solchen Universalisierung trotz lokal und zeitlich begrenzter Perspektiven sind bei zahlreichen elementaren theoretischen Konzepten vorzufinden, wie beispielsweise Nation, Demokratie, Freiheit, Gleichheit, Konservatismus, Liberalismus, Sozialismus, Anarchismus, Faschismus und Umweltschutz (vgl. Harrison & Boyd 2003).

Eine in den Sozialwissenschaften verankerte epistemologische Dichotomie zwischen Globalem Norden und Süden besteht in einem synergetischen Verhältnis mit einer institutionellen. Das sozialwissenschaftliche Regime des Globalen Nordens reproduziert, revidiert und erweitert stetig den eigenen Ausstoß unter Beteiligung von Forschern, die aus Gründen ihrer Sozialisation wie auch der Pragmatik tendenziell auf Bekanntes als theoretisches Instrumentarium und Zugängliches als empirische Forschungsobjekte zurückgreifen. Ein Abweichen von anerkannten Pfaden geht hingegen mit einem Verlust akademischer Akzeptanz einher (Connell 2006: 263). Die institutionelle Evolution eines solchen westlich geprägten »knowledge-production industrial complex«

und ihres globalen Anspruchs wird laut McFarlane (2006: 1418) ebenfalls über eine Marginalisierung gegenläufiger Schreibstile, Zitierweisen, Methoden und theoretischer Rückbindungen umgesetzt. Ein in weiten Teilen der Welt vorherrschender Mangel bezüglich der für Forschung zur Verfügung stehenden Ressourcen tut sein Übriges entgegen einer globalen und diversen Sozialwissenschaft (McFarlane 2006: 1433). Gerade in der Humangeographie scheint eine solch tendenziöse Anwendung und Weiterentwicklung von Theorie paradox. Wie Nijman (2007: 2ff.) ausführt, ist die Vorstellung einer generellen Theorie bei einem limitierten empirischen Horizont überhaupt erst in einem Maß möglich, in dem man Raum und Zeit als bloße Residuen erklärender Größen erachtet. Hierbei handelt es sich um eine Auffassung, die in den Sozial- noch Geschichtswissenschaften nicht vertreten wird und die auch angesichts der Globalisierung und ihrer homogenisierenden Effekte nicht zu halten wäre.

Die Problematik tritt in der Stadtforschung besonders deutlich zu Tage. Anhand von paradigmengengebenden Städten aus dem Globalen Norden werden allgemeine Gesetzmäßigkeiten des Urbanen formuliert, die eine lineare und universale städtische Entwicklung suggerieren, während die Idee globaler Diversität wie auch der prinzipiellen Einzigartigkeit einer jeden Stadt in den Hintergrund gerät (vgl. Robinson 2002, 2006; McFarlane 2010; Pieterse 2010; Roy 2009). Historisch tragende Pfeiler der Stadtforschung wie die Chicagoer Schule (Park et al. 1925) für die Moderne oder die Los Angeles Schule (Soja 1989) für die Postmoderne werden ergänzt durch immer wieder herangezogene Musterstädte in Nordamerika und Westeuropa, wie beispielsweise New York, London und Paris, welche die Funktion empirischer Laboratorien genereller Theoriebildung vereinnahmen und weltweit eine Utopie der westlichen Metropole propagieren (Roy 2009: 820). Einzelne Fälle werden dadurch im theoretischen Bestand überbetont und tragen zur Simplifizierung des Urbanen bei, während Vielfalt und Spezifika trivialisiert werden (Amin & Graham 1997: 416). Geläufige regionale Typologien, wie beispielsweise die lateinamerikanische Stadt, scheinen bei aller innewohnenden Generalisierung zwar um Differenzierung bemüht und daher von größerer Legitimität, doch besteht hier viel zu oft die Auffassung einer defizitären Abweichung vom vermeintlich Normalen und anzustrebenden urbanen Idealen.

Die größten urbanen Ballungsräume im Globalen Süden, wie beispielsweise Guayaquil, finden sich im wissenschaftlichen Diskurs oftmals unter dem Begriff der *Megacity* wieder. Trotz des Mangels einer einheitlichen Definition wird er zumeist mit einer

Konnotation von Unterentwicklung und Dritter Welt verwendet (Robinson 2002: 531). Die zentrale Bedeutung eines Anteils an globalen Kapitalflüssen sowie ökonomischer und geopolitischer Entscheidungsgewalt, wie sie seit der *World City Hypothesis* (Friedmann 1986) sowie dem Diskurs um die *Global City* (Sassen 1991) in der Stadtforschung ihre Blütezeit erfahren, lässt die *Megacities* als urbanes Paradoxon oder auch »big but powerless« deuten (Roy 2009: 821). Während Metropolen des Globalen Nordens Entwicklungsmodelle vorgeben, denen es nachzueifern gilt, stehen Städte aus dem Globalen Süden unter dem Vorzeichen deren Mangel- oder Sonderformen. So urteilt beispielsweise Stren (2001: 205), dass Prozesse der Kapitalakkumulation und Regierungsverwaltung im Globalen Süden unter »speziellen Bedingungen« stattfinden und offenbart so symptomatisch die mangelnde Bereitschaft zu alternativen, differenzierten und emanzipativen Lesarten. Hieran ist besonders irritierend, dass – ganz im Sinne des Orientalismus – eine Minderheit an Fallbeispielen zum Herausbilden der Regel herangezogen wird, während der weit größere und heterogene Teil vereinheitlicht und als Ausnahme abgetan wird. Entsprechend schlussfolgert Roy (2011: 228), dass die derzeitige urbane Theorie eher westliche Momente repräsentiert, als globale Konstanz. Forschungsstand und -praxis bezüglich Religion im öffentlichen städtischen Raum sprechen für eine solche provokative These. Unter Ignoranz von Quantitäten als Maßstab von Repräsentativität verbleibt ein fader Nachgeschmack von Arroganz in der Stadtforschung des Globalen Nordens, da ein Großteil an einwohnerstarken, dynamischen und diversen Städte weltweit nicht als substantiell für das Urbane gehandhabt wird, sondern infolge einer Abweichung von subjektiven Idealen als »dark side of urbanization« (Robinson 2002: 540).

Die epistemologische Verwertung einer solchen weitverbreiteten Auffassung schlägt sich in einer Zweiteilung nieder. Während Städte aus dem Globalen Norden der Bildung allgemeiner urbaner Theorie dienen, ist der Globale Süden Entwicklungsthematiken vorbehalten (vgl. McFarlane 2010: 728). Die Entwicklungsperspektive gilt als exklusiver und bewährter Zugang der Erforschung von »irrelevant cities« (Robinson 2002: 538). Jones beschreibt diese institutionelle Praxis mit folgenden Worten:

»Within Departments of Geography there are those with knowledge and expertise associated mainly with Geographies of the ›North‹ on the one hand, and the so-called developmentalists, or those interested in the ›South‹, on the other. Whilst there may be in-house links and individual exceptions, I would still maintain that each is compartmentalized, often dismissive or even apathetic to the other; or, as is often the case with development geographers, for good reasons, very defensive of ›their‹ marginalized terrain. This failure to communicate within our own departments, not only prevents valuable learning from either context, it also reflects the pedestrianism of academic discourse in comparison to actual processes and practices on the ground.«

(Jones 2000: 238)

Pieterse (2010: 206) bezeichnet die Grundlagen dieser Zweiteilung im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Stadtforschung in Afrika mit Nachdruck als haltlos, da es erst die dichotome Entwicklungsperspektive sei, welche die Pathologien der *Megacities* in Erscheinung treten lässt. Zudem entsteht auf diese Weise eine epistemologische Abwärtsspirale, da der *Developmentalismus* das wirksame Hinterfragen urbaner Ontologie vereitelt und sich nicht in Erkenntnis, sondern in Forderungen nach vermeintlicher Ordnung ausdrückt, welche auf eine Standardisierung nach westlichen Idealen hinausläuft (Mbembe & Nutall 2004: 349). Elendssiedlungen, Korruption, Kriminalität, mangelnde Strukturen und Regulierung sowie sozialer Verfall werden zu bevorzugten Forschungsgegenständen und begründen stereotype Bilder von Armut und Verwahrlosung (vgl. Davis 2006), welche zu einer empirischen Stilllegung lokaler Kontexte für theoriebildende Arbeit führen (McFarlane 2006: 1414). Metropolen des Globalen Südens entbehren folglich jener potenziellen epistemischen Beiträge, die nötig sind, um ein Verständnis des Urbanen herbeizuführen, das auf Repräsentativität basiert und eine allgemeine Anwendung ermöglichen würde. Entsprechend sind auch zahlreiche Einwände von Stadtforschern mit Arbeitsschwerpunkten außerhalb des Globalen Nordens zu vernehmen, die den Geltungsanspruch von als generell etablierter Theorie in Frage stellen, beispielsweise Kelly (1999) zu sozialen Dynamiken in Manila oder Stewart (1999) zur politischen Ökonomie in Kairo.

Ash Amin und Stephen Graham (1997) formulierten angesichts der wiederkehrenden Aufmerksamkeit für Stadtsysteme im Rahmen der Globalisierung ebenfalls die

Forderung, dass eine zeitgemäße Vorstellung des Urbanen mehr als alles andere auf einer Heterogenität des Konzeptes basieren müsse. Wirtschaftliche, soziale und kulturelle Eigenheiten unterscheiden sich demnach je nach Fall in einem solchen Maß, dass paradigmatische Narrative nicht nur untergeordneten Wissensbeständen ausschließen, aber vielmehr als Konzept grundsätzlich irreführend sind. So bemerkt auch Thrift (1996a: 1485), dass Städte keineswegs die monolithischen Gebilde seien, zu denen sie oftmals stilisiert werden, sondern vielmehr hybride Manifestationen multipler interagierender Prozesse, als Produkte heterogener sozialer Gefüge, denen von Fall zu Fall eine spezifische Ausgangslage an Akteuren und Materiellem mit eigenen Dynamiken zugrunde liegt. Viel zu oft findet demnach eine Übergeneralisierung anhand limitierter Empirie statt, wobei – wie beschrieben – ausgehend von eher spezifischen Städten und Räumen generalisiert wird (Thrift 2000).

Religion in öffentlichen städtischen Räumen ist in dieser Hinsicht ein anschauliches Beispiel. Trotz einer ausgeprägten Präsenz des Phänomens weltweit ist der theoretische Bestand infolge der in Europa als gering empfundenen Bedeutung spärlich und behandelt zudem sehr spezifische Konstellationen. Eine Auseinandersetzung mit Religion im Globalen Süden hingegen erfolgt zumeist im Hinblick auf Potentiale bei der Überwindung von Unterentwicklung oder als Instrument der Ausbeutung und Mechanismus hinter gesellschaftlichen Ungleichheiten (vgl. Lynch 1998). Es lässt sich daher schwerlich von einer allgemeinen Theorie sprechen, wenn nicht sogar von dem Verneinen der Notwendigkeit einer solchen, da die Säkularisierungsthese als Bestandteil einer europäisch-nordamerikanisch zentrierten Moderne an die Spitze einer linearen gesellschaftlichen Entwicklung gesetzt wird. Im Folgenden werden Ansätze in der Stadtforschung betrachtet, welche sich mit dieser tief verankerten Problematik in der Epistemologie auseinandersetzen und Hilfestellung bieten, um ihr entgegenzuwirken.

3.2 EPISTEMOLOGISCHE ENTZERRUNG DES URBANEN

Die Zirkulation von Ideen und Wissen sind eine unbestrittene Tatsache und neben dem eigenständigen Probieren und Schlussfolgern Grundlage allen Lernens. Ob als unbewusster Einfluss, abstrahierte Inspiration, kreative Anleihe oder auch Imitation stellt externes Wissen nahezu immer den Bestandteil von Erkenntnis dar (vgl.

Winch 2015). Das Bestehen einer allgemeingültigen Theorie des Urbanen entspricht gewissermaßen einer finalen Institutionalisierung von Erkenntnissen, weswegen zuvor aufgeführte Kritik nicht ihrer Existenz per se gilt, sondern der ungleichen Bedeutung, welcher Empirie dabei in globalem Maßstab zugestanden wird. Angesichts der Asymmetrie in der epistemologischen Berücksichtigung von Städten ist an dieser Stelle das Zustandekommen genereller Theorie zu reflektieren.

Im populären Kapitel zur *Traveling Theory* beschreibt Edward Said (1983: 226-227) vier Stufen des Wissenstransfers. Die erste stellt den scheinbaren Ursprung des Wissens dar. Scheinbar, da das Auftreten selbst angesichts der Voraussetzungen eines Zusammenkommens und Evolvierens von Bestandteilen eher eine Momentaufnahme ist als ein genuines Phänomen. Die zweite Stufe bezeichnet eine Überwindung von Distanz und die spezifische Passage des Wissens durch verschiedene Kontexte, während derer Interaktionen stattfinden, die eine Befruchtung, Metamorphose und Neuentstehung von Wissensbeständen bedingen. Die dritte Stufe bezeichnet die Ankunft von Wissensbeständen und den sukzessiven Prozess ihrer Implementierung. Auch die Ankunft ist als Momentaufnahme zu verstehen, da grundsätzlich immer eine weitere Reise und Adaption inbegriffen ist. Die vierte Stufe stellt die vorläufig abgeschlossene Transformation und den Nutzen innerhalb eines betreffenden Raums zu gegebenem Zeitpunkt dar. Saims Modell des Wissenstransfers legt offen, dass eine Diffusion von Wissen nicht als autonomer Prozess verläuft, sondern an Fragen der Machtausübung gebunden und Dogmen sowie hegemonialen Ansprüchen unterworfen ist. Benannte Metamorphosen, die Neuentstehung von Wissensbeständen während der Passage und vor allem die abschließende Implementierung ereignen sich in Abhängigkeit von etablierten Wissensstrukturen sowie hinter diesen stehenden Interessen (Foucault 1994: 39ff.). Gesellschaftstheorie mit ihren sozialen und politischen Implikationen ist davon insbesondere betroffen und umso mehr bei einer globalen Perspektive. Denn wie Seth (2009) ausführt, basierte die europäische Dominanz der Kolonialzeit in hohem Maße auf einer Kontrolle der Wissensproduktion, wobei die verantwortlichen Mechanismen auch postkolonial fortwirken. Das Bestehen einer explizit postkolonialen Theorie bietet per se keinen Schutz vor eurozentrischen Lesarten, ermöglicht mitunter sogar eine legitimierte Hierarchisierung von Wissensbeständen über eine Isolation der Kritik an genereller Theorie in postkolonialen Subdisziplinen (Gidwani 2006: 16). Der westliche, global dominierende Modus des akademischen Wissensaustauschs ist gegenüber Alternativen als restriktiv

zu verstehen, wie in 3.1. dargestellt wurde, was Mufti (2005: 475) mit dem Begriff der *Theory Culture* bezeichnet. Said umschreibt die Hierarchisierung von Wissen und Einschränkungen im Transferpotential intellektuellen Gehalts mit folgenden Worten:

»(Theory) can quite easily become cultural dogma. Appropriated to schools or institutions, they quickly acquire the status of authority within the cultural group, guild, or affiliative family. Though of course they are to be distinguished from grosser forms of cultural dogma like racism and nationalism, they are insidious in that their original provenance – their history of adversarial, oppositional derivation – dulls the critical consciousness, convincing it that a once insurgent theory is still insurgent, lively, responsive to history. Left to its own specialists and acolytes, so to speak, theory tends to have walls erected around itself, (...)«
(Said 1983: 247)

Es ließen sich an dieser Stelle zahlreiche Beispiele für eine Marginalisierung vielversprechender exogener Theoriebestände in den Sozial- und Geisteswissenschaften des Globalen Nordens ausführen, wie etwa die *Lateinamerikanische Dependenztheorie* (Prebisch 1950), Al-Afghani's (1968) umfangreiche Theorie zu den gesellschaftlichen Gefahren des Materialismus, die Kritiken am Neokolonialismus von Ali Shariati's (1979) sowie Jalal Al-e-Ahmad (1982), afrikanische Philosophie und Oral History und selbst Gandhi's (1938) allgemeine Gesellschaftskritik, während vielen weiteren bereits im Keim die Relevanz abgesprochen wird. Empirische Überbetonungen und Blindstellen im Herausbilden allgemeiner Theorie werden nicht auf zugrundeliegende Hierarchien reflektiert, sondern bestehen unter dem Vorwand einer der Erkenntnis innewohnenden Teleologie und Objektivität. Der zuvor beschriebene Verlauf des Wissenstransfers lässt einen solchen Sachverhalt hingegen äußerst fraglich erscheinen, ebenso wie die Vorstellung eines kohärenten und integralen endgültigen Wissens. Hierfür bestehen in letzter Instanz zu viele Interferenzen und Interessenlagen als Einfluss nehmende Faktoren in der Wissenschaft (Said 1983: 228). Im Bestreben dieser Schieflage in der urbanen Theorie entgegenzuwirken, ist zweierlei geboten, zum einen im Hinblick auf bestehende, etablierte Theorie und zum anderen im Hinblick auf marginalisierte und potentiell noch zu erschließende.

Etablierte Theorie ist laut Said (1983: 247) keineswegs pauschal abzulehnen. Vielmehr

ist sie zu relativieren und je nach lokalem und zeitlichem Kontext in eine holistische Dialektik einzubetten, welche eine sinnvolle Anwendung ermöglicht. Hierzu sollen der Theorie Widerstände und Vorbehalte entgegengesetzt und mit politischen und kulturellen Gegebenheiten reflektiert werden, wie dies in vorliegender Arbeit im Hinblick auf Religion und Säkularität in 2.1. und der Öffentlichkeit in 2.2. umgesetzt wurde. Sais Gebot für einen anti-hegemonialen und kontextgerechten Nutzen von Theorie ist das Selbstverständnis eines jeden Wissenschaftlers nicht nur als Anwender von Theorie, sondern zugleich auch deren Kritiker (Said 1983: 242), welcher Theorie in Frage stellt und sie gegenüber den jeweiligen Bedürfnissen spezifischer sozialer und kultureller Umstände öffnet. Dies wiederum ist nur in Ergänzung mit marginalisierten Wissensbeständen möglich, für deren Erlangen ein aktiver Aufwand unternommen werden muss.

Einen dahingehenden Ansatz stellt das sogenannte *Subjugated Knowledge* dar, mit welchem sich Michel Foucault (1980) im Rahmen seiner *Society Must be Defended* Lesungen befasste. *Subjugated Knowledge* bezeichnet das gezielte zu Tage fördern und Inkorporieren überlagerter Wissensbestände mithilfe einer Reflexion der hierarchiebedingenden Machtgefüge (McFarlane 2010: 736). Historisch dominanten Narrativen wird im Rahmen einer Infragestellung grundsätzlich nicht die Gültigkeit abgesprochen, so dass epistemologisch eine Pluralisierung von Wissensbeständen angestrebt ist. Anstatt eines Wissens, dass die Darstellung singulärer Objektivität suggeriert, wird die Entwicklung bislang unberücksichtigter Sichtweisen zum zentralen Anliegen. McFarlane fasst *Subjugated Knowledge* zusammen als:

»(...) two processes. First, the excavation of historical contents that have been buried in formal systematisations. Second, the bringing forth of ›nonconceptual knowledges‹ – hierarchically inferior knowledges, naive knowledges, knowledges that are below the required level of erudition or scientificity.«

(McFarlane 2006: 1423)

Das Hervorbringen systematisch marginalisierter Wissensbestände stellt den zentralen Bestandteil des *Subaltern Urbanism* dar. *Subaltern* bezeichnet allgemein soziale Gruppen, die von hegemonialen Machtstrukturen ausgeschlossen sind, wobei der Begriff vor allem im postkolonialen Zusammenhang Bedeutung erfährt (Spivak 2005: 476). Eine

Einbindung der Subalternen in die Herstellung von Wissen ist mehr als das bloße Erschließen ungenutzter epistemischer Ressourcen, sondern in Anbetracht des wechselseitigen Bedingens von Wissen und Macht auch ein ethischer Imperativ. Die Erforschung von Religion im öffentlichen städtischen Raum Guayaquils entspricht einer solchen Neu-theoretisierung anhand einer Stadt, welche in Bezug auf allgemeine Theorie des Urbanen in der sozialwissenschaftlichen Praxis untergeordnete Bedeutung annimmt. Neben dort vorzufindenden, unerschlossenen Wissensbeständen ist sie daher auch geeignet, um etablierte Theorie in Frage zu stellen. Gezielt auf epistemologische Asymmetrien abzielend, dient die *Megacity* als empirischer Ansatzpunkt, wofür jedoch die innewohnende developmentalistische Lesart umgeworfen werden muss. Guayaquil gilt im Rahmen des Subaltern Urbanism somit nicht als defizitär, sondern unter Anwendung einer Verstehens-Perspektive als unterforscht und daher potentiell aufschlussreich bezüglich der Eigenheiten des Urbanen (Roy 2011: 223). In diesem Sinn argumentiert Roy (2009: 820), dass Einblicke in Zukunft und Zustand des Urbanen derzeit eher in Städten wie Shanghai, Kairo, Mumbai, Mexico City, Rio de Janeiro, Dakar oder Johannesburg zu gewinnen sind als in bereits ausgereizten Fallbeispielen wie New York, Paris oder London. Erfolge des Subaltern Urbanism hingegen sind zu erkennen, wenn urbane Räume abseits eines euroamerikanischen Kontext nicht unter den Vorzeichen von interessanten, anormalen, andersartigen oder exotischen Fallbeispielen betrachtet werden (Roy 2009: 820), sondern dieselben epistemologischen Horizonte besetzen können.

Die Notwendigkeit des Subaltern Urbanism an Diskurse wie jenen der *Megacity* anzuknüpfen, verdeutlicht die durchdringende Wirkung des machtabhängigen und -bedingenden Systems hegemonialer Wissensproduktion (Amin 2004: 33). So weist auch Spivak (1988) darauf hin, dass sich das Projekt mit subversiven Herausforderungen und inneren Widersprüchen auseinanderzusetzen hat. Neben der Voraussetzung einer Artikulation im Duktus und mithilfe eines Vorwissens dominierender Wissensbestände, um zu Relevanz zu gelangen, gehört auch eine fortgeführte Repräsentation des Subalternen durch Wissenschaftler der Metropole. Das handlungsleitende Ziel der Subaltern Studies, Subalternität auszulöschen, mag daher utopisch sein, hat jedoch im Prozess die Wirkung zu Gunsten einer »more postcolonial social science« (McFarlane 2006: 1417).

In ähnlicher Weise zielt Robinsons (2006) *Ordinary City* auf eine Nivellierung des

Anspruchs von Repräsentativität einzelner Städte für den Begriff des Urbanen wie auch eine Beseitigung der Dichotomie bei ihrer Erforschung ab. Im Gegensatz zum Subaltern Urbanism wird jedoch keine Unterteilung in zu dekonstruierende Standorte hegemonialer Wissensproduktion und deren marginalisierte Gegenstück unternommen, sondern vorab jeglicher Form der Hierarchisierung die Daseinsberechtigung abgesprochen. Die Auffassung herausragender Städte – zum Beispiel im Hinblick auf Anteile an globalen Finanzströmen – kann in diesem Sinne nur angesichts einer Basis bestehen, welche nicht über die entsprechenden Merkmale verfügt, bezüglich Stadt und des Urbanen jedoch umso aussagekräftiger ist. Eine jede Stadt gilt als einzigartig und aufgrund dessen gewöhnlich zugleich, weshalb auch jede Stadt einen gleichwertigen epistemologischen Zugang darstellt. Der Begriff kann dank einer uneingeschränkten Basis Universalität für sich beanspruchen, weswegen Robinson (2006: 114ff.) mit Betonung des postkolonialen Gedankens von einer *World of (ordinary) cities* spricht.

»(...) diverse, contested, distinctive – as a better starting point for understanding a world of cities. Ordinary cities also emerge from a post-colonial critique of urban studies and signal a new era for urban studies research characterised by a more cosmopolitan approach to understanding cityness and city futures. This can underpin a field of study that encompasses all cities and that distributes the differences amongst cities as diversity rather than as hierarchical categories.«

(Robinson 2006: 114)

Die Ordinary City ist in ihrer Verfassung ein Antagonist von im Imperialismus und Kolonialzeit begründeter Unverhältnismäßigkeit in der Epistemologie globaler Stadtforschung (Robinson 2002: 532). Das Redefinieren des Urbanen geht einher mit einem Hinterfragen der Moderne (Robinson 2006: 4). Während diese zumeist als vorderste Front in einem linearen Entwicklungsprozess gehandhabt wird, kritisiert Robinson (2006: 8), dass es sich vielmehr um eine Selbstdefinition des Westens handelt, infolge welcher Städte des Globalen Südens eine kategorische Abwertung erfahren (Robinson 2006: 82 ff.). Mehr noch als eine bloße Ergänzung der Moderne um alternative oder multiple Modelle, welche weiterhin den Westen als zentrale Referenz belassen, muss das Konzept eine grundsätzliche Überarbeitung erfahren, um eine fruchtbare Epistemologie zu ermöglichen, anstatt bestehende Machtstrukturen zu verfestigen (vgl. Harrison 2006, Mbembe & Nuttall 2004, Mignolo 2000, Robinson 2002, Watson 2003).

Am Begriff der Moderne ergibt sich ein direkter Bezug zur Religion. Denn wie bereits ausgeführt, wird die Säkularisierung weithin als Metanarrativ und im kausalen Zusammenhang mit der europäischen Moderne stehend verstanden, womit eine anhaltende Präsenz von Religion in Städten des Globalen Südens als Indikator für Tradition, wenn nicht sogar Rückständigkeit gilt. Eine Erforschung von Religion in öffentlichen städtischen Räumen und ihre Theoretisierung als stetiges Merkmal des Urbanen kontert diese Auffassung und wirkt eurozentrischer Befangenheit in der Stadtforschung entgegen. Der epistemische Mehrwert beschränkt sich jedoch nicht auf einen emanzipativen Beitrag zu Gunsten von Städten des Globalen Südens, sondern ermöglicht eine Sensibilität für Religion als Merkmal des Urbanen im Allgemeinen. Denn die globale Asymmetrie in der Stadtforschung hat nicht nur eine Marginalisierung von Städten des Globalen Südens zur Folge, sondern auch eine Blindheit gegenüber Phänomenen in Städten des Globalen Nordens, welche nicht mit der Moderne im Einklang sind. So ist es kein Zufall, dass eine Auseinandersetzung mit Religion in den öffentlichen städtischen Räumen Europas – developmentalistisch angehaucht – das Entstehen von Konflikten und potenzielle Überwindungen sozialer Probleme im Rahmen von Migrationsprozessen fokussiert. Der Wert einer sachlichen und alltäglichen Auseinandersetzung mit Religion, welche es in den öffentlichen Räumen einer jeden Stadt gibt, ist daher nicht nur im wissenschaftlichen Sinne gegeben, sondern auch im Hinblick auf politische und gesellschaftliche Implikationen. Denn das Zugeständnis an Städte gewöhnlich sein zu dürfen, ermöglicht es auf unmittelbare Bedürfnisse einzugehen, anstatt stilisierte urbane Ideale zu simulieren oder ihnen gar nachzueifern (Robinson 2006: 172).

Ein global inklusives Nutzbarmachen von Erkenntnissen über die betreffende Stadt hinaus erhielt in jüngerer Zeit im Rahmen des *Comparative Urbanism* beträchtliche Aufmerksamkeit. Ziel dabei ist nicht, Städte als Ganzes bezüglich starrer Attribute miteinander zu vergleichen oder sie gar im Hinblick auf diese zu werten, sondern das sukzessive Erlangen von Erkenntnis bezüglich des Urbanen mittels der potentiellen Gegenüberstellung einzelner Fallbeispiele oder wie Nijman zusammenfasst:

»Comparative urbanism, as a field of inquiry, aims at developing knowledge, understanding, and generalization at a level between what is true of all cities and what is true of one city at a given point in time. It should not surprise us that each and every place is different or even unique in some ways- this is the idiosyncratic

nature of place. What begs our attention is why separate places can be very similar in certain respects. Clearly, difference and similarity are two faces of the same coin, each other's opposite, mutually exclusive, and reciprocally exhaustive. Things are either similar or they are different. Comparative urbanism, then, is the systematic study of similarity and difference among cities or urban processes. It addresses descriptive and explanatory questions about the extent and manner of similarity and difference.«

(Nijman 2007: 1)

Theorie ist auf diese Weise die Möglichkeit eines Anwendens von Erkenntnis über den Einzelfall hinaus (Connell 2007: 225). So ermöglicht auch vorliegende Arbeit anhand eines Fallbeispiels das Erfassen des Forschungsgegenstands Religion im öffentlichen städtischen Raum im Allgemeinen. Das *Encompassing* (Robinson 2011: 7ff.) als Modus des Vergleichs bezeichnet einen solchen Erkenntnisgewinn zu einem dem Fallbeispiel übergeordnet bestehendem Phänomen im Sinne genereller Theorie. Auf diese Weise bieten sich Anschlussmöglichkeiten für Städte, die Vergleichbares beherbergen oder sogar direkte Bezüge aufweisen. Der Vergleich ist hier also weniger als eine Methode zu verstehen, denn als ein Weg zu denken (McFarlane 2011: 167), bei welchem das Lernen vom Betrachtungsobjekt und seinem impliziten Wert losgelöst ist und stattdessen einem expliziten Verständnis von Stadt zukommt. Ausgewählte Städte sind dabei insofern von Relevanz, als dass der Vergleich hinleitend notwendig macht zu definieren, was und wie an ihnen verglichen werden kann. Für eine Verwertung der Resultate aus Guayaquil sollen im Folgenden Ansätze vorgestellt werden, die über den Vergleich eine Theoriebildung und somit epistemologischen Anschluss ermöglichen.

Maxwell (1998: 21-28) systematisiert das transkulturelle Lernen anhand dreier Typen; den *Comparisons*, den *Convergences* und den *Connections*. Die *Comparisons* erhalten den direkten Vergleich zwischen Städten, entbehren jedoch einer linearen Lesarten von Entwicklung. Unterschiede gelten nicht als Marker des Entwicklungsstandes, sondern Bestandteile einer zu untersuchenden Verschiedenheit per se. In Ablehnung einer Wertung können hegemoniale Perspektiven reflektiert werden, um jene Narrative auszumachen, gegen welche sie dominieren, womit sich eine Parallele zu Saids (1994: 66-67) Idee der *Kontrapunktischen Lektüre* offenbart. Anhand eines evident religiösen Fallbeispiel des Urbanen kann zum Beispiel hinterfragt werden, wie die Säkulari-

sierungsthese zu ihr beigemessener Bedeutung gelangt ist und wie weitreichend die Irreführungen im Rahmen ihrer Universalisierung sind. Der Vergleich kann so zu einem strategischen Mittel der Beseitigung der Nord-Süd Dichotomie werden, indem auch Fallbeispiele gleichwertig zueinander ins Verhältnis gesetzt werden, welche üblicherweise nicht dieselben epistemologischen Horizonte besetzen oder keine Gemeinsamkeiten aufzuweisen scheinen. Convergences bezeichnen Parallelen in den Prozessen und Zuständen einzelner Fallbeispiele, ohne dass diese eine wechselseitige Kausalität aufweisen müssen. Die Gemeinsamkeiten können Charakteristika jedweder Art und Größenordnung betreffen, beispielsweise eine zunehmende religiöse Diversität und Individualisierung weltweit, welche angesichts unterschiedlicher kultureller Hintergründe nicht in unmittelbarem Zusammenhang zueinander stehen. Abweichende Umstände der Convergences werden nicht als Hindernis für einen Vergleich erachtet, sondern vielmehr als Vorteil, da es den Blick auf grundlegende Ontologien ermöglicht, welche auch unabhängig von stereotypischen Szenarien zu Tage treten. Connections bezeichnen abschließend Zusammenhänge in der Entwicklung von Fallbeispielen in deutlicher oder subtiler Form, beispielsweise in Form von gegenseitigen Kausalitäten oder gemeinsamen Ursachen. Ein Aufdecken und Untersuchen solcher ermöglicht die Rekonstruktion räumlich übergeordnet bestehender Strukturen, wie beispielsweise international agierender Religionsgemeinschaften oder politischer und gesellschaftlicher Trends im Umgang mit Religion. Angesichts der Globalisierung kann hier ein stetig wachsender epistemischer Bedarf vermutet werden.

3.3 SELBSTREFLEXION

Wie in 2.1. und 2.2. zu sehen, sind sowohl die Theorie zur gesellschaftlichen Relevanz von Religion wie auch der Öffentlichkeit und städtischem Raum eher als Ausprägungen der globalen epistemologischen Schieflage zu verstehen denn als ihre Ausnahme. Neben der Säkularität und der Öffentlichkeit als genuin europäischen Konzepten besteht selbst Kritik an Religion als einem aus dem europäischen Christentum hervorgegangenen und universalisierten theoretischen Konstrukt (Derrida 2001: 60). Eine Infragestellung der bestehenden Theorie ist daher epistemologisch ebenso geboten wie eine Pluralisierung und Diversifizierung der Empirie, auf welcher sie basiert.

Die Fallstudie Guayaquil ist ein dahingehender Beitrag. Als *Megacity* des Globalen Südens zielt dort stattfindende sozialwissenschaftliche Forschung zumeist auf urbane Missstände ab, beispielsweise im Hinblick auf Armut (Mejía et. al 2015), Rassismus (Swanson 2010) oder Umweltverschmutzung (Degen 1990). Versuche einer Operationalisierung des Urbanen in Guayaquil zu Gunsten von Beiträgen zur generellen Theorie sind im Allgemeinen rar und zu Religion im Speziellen nicht existent. Die gegebene Vitalität von Religion im öffentlichen städtischen Raum bietet daher reichhaltiges Potential zum Kontestieren und Ergänzen einer spärlichen Theorie, welche zudem ausschließlich limitierten empirischen Horizonten entstammt. (Post-)Säkularität wie auch Öffentlichkeit als heuristische Zugänge zu Religion in den städtischen Räumen müssen unter Vorbehalt angewendet werden, da ansonsten die Gefahr besteht, anhand starrer epistemologischer Rahmen irreführende Erkenntnisse auf ungeeigneter Grundlage heranzuzüchten. Ziel dieser Forschung ist daher mittels der Empirie zur Debatte um die Begriffe selbst wie auch zu einer Diversifikation des Verständnisses vom Urbanen beizutragen. Hierbei muss darauf geachtet werden, das Lokale im Eifer nach Subjugated Knowledge und einem Gegennarrativ zu hegemonialen Wissensbeständen nicht zu romantisieren oder gar zu konstruieren (McFarlane 2006: 1424).

Da jede Form der Erkenntnis mittels einer individuellen Perspektive erfolgt, welche bei allem guten Willen und allen Maßgaben wissenschaftlichen Arbeitens nie vollständig objektiv sein kann, kommt im Rahmen sozialwissenschaftlicher Arbeit dem Forschenden große Bedeutung zu. Dies gilt umso mehr für den Forschungsgegenstand der Religion als einem prägenden Umstand sozialer Erfahrung und Grundlage von Dispositionen, welche laut Pierre Bourdieu (2011: 225ff.) in der Religionssoziologie als Einflussgröße reflektiert werden müssen. Ein religiöser Hintergrund bedeutet in diesem Sinne ebenso eine Beeinträchtigung, wie militanter Nichtglaube oder eine weltanschauliche Indifferenz. Iain Borden et al. (2001: 9) beschreiben in diesem Zusammenhang Wissen als ungewisses Resultat individuell verleblichter Prozesse, welche sich über die Interaktion mit der umgebenden Welt ergeben und demnach bei aller Mühe um Objektivität auch ein Produkt individueller Lebenserfahrung verbleiben (McFarlane 2011: 2). Der eigene religiöse wie auch weiterreichende kulturelle Kontext des Forschers in vorliegender Arbeit sollen aus diesem Grund kurz geschildert werden.

Geboren und aufgewachsen in einer katholischen Familie im religiös stark geprägten und weitgehend homogenen Polen ergibt sich ein klarer Bezug zur Mehrheitskonfessi-

on in Guayaquil. Im Rahmen einer Sozialisation, welche nicht übermäßig religiös aber doch durchsetzt von katholischer Theologie und Praxis war, entstammt dieser Zeit das nachträgliche Bewusstsein, dass die Geltung von Religion über das Sakrale hinausgehen und trotz – oder gerade wegen – eines antireligiösen politischen Umfelds zu immenser gesellschaftlicher Relevanz heranreifen kann. Als einer der Faktoren für den Niedergang des Kommunismus in Polen zeichnet sich die Katholische Kirche mitverantwortlich für die Möglichkeit zur Auswanderung und damit einen Umbruch im religiösen Umfeld, durch welchen die persönliche Sichtweise des Forschers beeinflusst wurde. Die Emigration in den protestantischen – und weitaus weniger religiösen – Norden Deutschlands in der späten Kindheit bedeutete keineswegs ein Ende der Bedeutung des Katholizismus im Alltag. Ganz im Gegenteil bildete er den Angelpunkt der lokalen polnischen Diaspora. Die Gemeinschaft war dabei von größerer Bedeutung als spirituelle Aspekte und äußerte sich auch in einem Besuch katholischer Schulen. Diese legten in der vermittelten Bildung ebenso wie die Eltern zwar lediglich am Rande eine Betonung auf die konfessionelle Zugehörigkeit, jedoch ergibt sich für die Forschung zweifellos eine Vertrautheit mit dem Katholizismus, welche – wenn auch unlängst ausgeblieben – von allen anderen christlichen und nicht-christlichen Religionen zu unterscheiden ist. Trotz einer Selbstauffassung als Agnostiker ist eine Faszination für Religion im Allgemeinen ebenso wenig zu leugnen wie Einflüsse der religiösen Sozialisation, welche in verwässerter und subtiler Form bis heute auch in profane Bereiche des Lebens hineinreichen. So dient die eigene religiöse Erfahrung als Grundlage für die Kognition in jedweder Auseinandersetzung mit Religion, indem unweigerlich auf bekannte Muster zurückgegriffen wird, wenn es nachzuvollziehen gilt, wie Kirche als soziales Gebilde aber auch das Sakrale selbst funktionieren.

Obwohl dem Katholizismus in Guayaquil Elemente eines vertrauten religiösen Umfeldes innewohnen, traten diese im Rahmen vorliegender Forschung zu keiner Zeit in dem Gefühl einer möglichen oder gewollten Integration in die Glaubensgemeinschaft zu Tage. Neben dem fehlenden Glauben und einem letztendlich laienhaften Wissen bezüglich Theologie und religiöser Praxis bestand auch abseits der Religion eine kulturelle Distanz, welche das Fremde im Katholizismus nur unwesentlich geringer wirken ließ als in den anderen christlichen Glaubensgemeinschaften in der Stadt. Denn nicht zuletzt stellte der Forschungsaufenthalt in Ecuador den ersten in einem latein-amerikanischen Staat überhaupt dar. Die diverse religiöse Landschaft als Ganzes sowie

die lebhaften und ungewohnten Formen, welche sie im öffentlichen Raum Guayaquils annahm, egalisierte alle eventuellen religiösen Anknüpfungspunkte und ersetzte sie durch Neugier und das Bestreben nach einer Neuordnung der Situation. Die Fähigkeiten der spanischen Sprache als Voraussetzung zum Verstehen und Interagieren war im Rahmen der Forschung weit genug fortgeschritten, um sämtliche alltäglichen sowie fachlichen Gespräche ohne größere Komplikationen bestreiten zu können. Gleichzeitig war sie aber auch bei weitem von der eines Muttersprachlers entfernt, insbesondere im Hinblick auf lokale Dia- und Soziolekte, womit die eigene Person sich nebst zahlreicher weiteren Indizien stets auf Anhieb als ortsfremd zu erkennen gab.

Allem vorab angelesenen Wissen galt es vor Ort die Annahme persönlicher Ahnungslosigkeit entgegenzusetzen. Das Zurückgreifen auf aufgeführte Theorie zu Religion und öffentlichem Raum ist jedoch nicht als inkohärentes Vorgehen zu werten, sondern infolge des akademischen Werdegangs des Forschers als unvermeidbar und einzig mögliche Grundlage zum Entwickeln von Fragestellung und Forschungsdesign wie auch der Möglichkeit zu einer Durchführung. Im Sinne einer aus der Unvermeidbarkeit erwachsenen Möglichkeit ergibt sich jedoch auch erst auf diese Weise eine Projektionsfläche, mit welcher gewonnene Erkenntnisse konfrontiert, in Worte gefasst und aufgearbeitet werden können. So ist hervorzuheben, dass gerade den Spannungen zwischen dem, was man zu wissen meint und dem was man vorfindet, die Erkenntnis innewohnt, wenn nur die Bereitschaft gegeben ist, ursprüngliche Positionen zu revidieren.

4. UNTERSUCHUNGSRAUM

»Guayaquil se encuentra bien parada »*Guayaquil findet sich im Stillstand wieder*
Aunque es Miami mal copiada.« *Obwohl es ein schlecht kopiertes Miami ist.*«

Rey Camarón – Marginal de Guayaquil (2013, eigene Übersetzung)

Zur späteren Einordnung der Ergebnisse werden im Folgenden anhand von regionalwissenschaftlicher und historischer Literatur relevante Hintergründe zu Guayaquil präsentiert. Dies geschieht zunächst in Form des historischen Kontextes der Stadt, ihrem Verhältnis zum ecuadorianischen Staat sowie der Verfassung und Rechtslage im Hinblick auf Religion (4.1.). Anschließend erfolgen Einblicke in die physische und soziale Beschaffenheit Guayaquils, die Struktur des öffentlichen Raums und aktuelle Tendenzen der Stadtentwicklung (4.2.). Abschließend gilt das Augenmerk der religiösen Demographie der Stadt und theologischen sowie historischen Eigenheiten in der Stadt vertretener Religionsgemeinschaften (4.3.).

4.1 GUAYAQUIL UND RELIGION IM NATIONALHISTORISCHEN KONTEXT

4.1.1 Kolonialzeit und Unabhängigkeit

Die Kolonialisierung des gesamten südamerikanischen Kontinents durch die Spanier und Portugiesen ging Hand in Hand mit einer Christianisierung (Galeano 2009: 24ff.). Die spanische Krone hatte sich 1494 im *Vertrag von Tordesillas* von Papst Alexander VI. die Besitzrechte an den neuentdeckten Territorien zusprechen lassen und sich zugleich verpflichtet, die Indigenen zum Christentum zu bekehren. Träger waren die Orden der Dominikaner, Franziskaner und Jesuiten aber auch die Siedler selbst, welchen es oblag, zu missionieren (vgl. Straßner 2010). Sollte das katholische Christentum infolge dessen zunächst zur unangefochten vorherrschenden Religion Lateinamerikas werden, so erfolgte dies teilweise in synkretischer Form mit zuvor bestehenden Religionen autochthoner Bevölkerung sowie afrikanischen Einflüssen infolge des transatlantischen Sklavenhandels. Die Katholische Kirche war in hohem Maß an einer Etablierung der europäischen Herrschaft beteiligt und gab als Folge der *Reconquista* auf der iberischen

Halbinsel mehr als je zuvor das spirituelle und profane Weltbild der Kolonisatoren vor. Weiterhin war sie die dominierende Kraft in der institutionellen und gesellschaftlichen Organisation der spanischen Landgewinne und die bestimmende kulturelle Kontaktfläche zwischen Kolonisten und Kolonisierten (König 2010: 41ff.).

Das spätere Staatsgebiet Ecuadors gelangte infolge der Eroberungen durch Sebastián de Belalcázar, einem Hauptmann Francisco Pizarros, Anfang des 16. Jahrhunderts unter spanische Kontrolle. Während zuvor bestehende religiöse Ansichten und Praktiken der Inka vielerorts zu einer gewissen Hegemonie gelangt waren, ist auch hier von vielfältigen Ausprägungen und regionalen Mischformen auszugehen (González & González 2008: 17). Trotz der formellen Inbesitznahme des kompletten heutigen Staatsgebietes Ecuadors durch die Spanier bestanden enorme Abstufungen in der ausgeübten Kontrolle, welche an schwer zugänglichen Gebieten im andinen Hochland und dem tropischen Regenwald oftmals Einschränkungen fand (Holland 2009: 5). Die Macht der Spanier ging ebenso wie die Missionarsarbeit von zahlreichen – oftmals auf den Überresten zuvor bestehender Siedlungen – neugründeten Städten aus, die noch heute zentral sind, unter anderem (San Francisco de) Quito, (Santiago de) Guayaquil jeweils im Jahr 1534 sowie (Santa Ana de los Cuatro Ríos de) Cuenca 1557. Dementsprechend ergaben sich auch territoriale Unterschiede in der Intensität und Form des in den Kolonien implementierten Christentums.

Die spanische Vorherrschaft über das heutige Ecuador endete 1822 mit dem Sieg von Antonio José de Sucre in der *Schlacht am Pichincha* und der Eingliederung des Gebietes in das von Simón Bolívar gegründete Großkolumbien. Guayaquil wurde erst nach einer militärischen Übernahme durch Bolívar Teil des neuen Staatsgebietes. Zuvor plädierten zahlreiche lokale Machthaber für eine Eingliederung in das Staatsgebiet Perus und noch vielmehr zu Gunsten eines eigenmächtigen Verbleibens in der Unabhängigkeit. Die Idee von Autonomie verlor auch nach dem Zerfall Großkolumbiens und der Entstehung des eigenständigen Ecuadors bis in den heutigen Tag hinein nicht an Wirkung und prägt seit fast zwei Jahrhunderten die Haltung zum Staat sowie die kulturelle Selbstwahrnehmung in der Küstenregion um Guayaquil (Lauderbaugh 2012: 35ff.). Beispielsweise ist noch heute der Jahrestag der Ausrufung der Unabhängigkeit Guayaquils in der Stadt bei weitem präsenter als der offizielle nationale Unabhängigkeitstag der Schlacht am Pichincha, während zahlreiche lokalkulturelle Referenzen eine Autonomie und eigenständige Identität der Stadt hochhalten.

Die Geschichte Ecuadors als unabhängigen Staat war von vielfachen Gegensätzen sowie einem rapiden und oftmals abrupten gesellschaftlichen Wandel geprägt. Andauernde Konfliktlinien bestanden zwischen Großgrundbesitzern und landloser Bevölkerung, Mestizen und Indigenen und nicht zuletzt der liberalen Küstenstadt Guayaquil und dem konservativ-religiös geprägtem Hochland um Quito. Die markantesten historischen Einschnitte in Bezug auf Religion sind zum einen die zweijährige *Nationale Krise* ab 1859, in deren Folge Gabriel García Moreno als starker Machthaber hervorging und zum anderen die von Guayaquil ausgehende *Liberale Revolution* unter Eloy Alfaro im Jahr 1895. Während der Regierungszeit Morenos fand – unter großen Widerständen aus dem damals liberalen Guayaquil – eine politische Ausrichtung Ecuadors zu Gunsten fundamentalchristlicher Werte statt, was mit der Erklärung des Katholizismus zur Staatsreligion in der Verfassung von 1869 (Convención Nacional de la República de Ecuador) sowie der Inkorporation der Jesuiten in Bildungs-, Gesundheits- und Sozialwesen einherging. Es bestand die Auflage einer katholischen Religionszugehörigkeit als Voraussetzung für die Staatsbürgerschaft, ein absolutes Verbot abweichender Religionspraxis sowie die ethische und moralische Ausrichtung der Nation an christlichen Lehren (vgl. Williams 2001; 2005). Ebenfalls die Liberale Revolution mündete in einer neuen Verfassung im Jahr 1897 (Asamblea Nacional de la República de Ecuador), in welcher Religionsfreiheit sowie eine teilweise Trennung von Staat und Katholischer Kirche eingeführt wurden. In dieser Zeit traten auch erstmals protestantische Konfessionen in Ecuador auf. Trotz der Säkularisierung einiger nationaler Institutionen blieb die Katholische Kirche jedoch als bedeutender Träger in privater, semi-öffentlicher Form erhalten, so zum Beispiel im Gesundheits-, Bildungs- und Militärwesen sowie der Armutsbekämpfung (Lauderbaugh 2012: 83ff., König 2010: 705). Weiterhin sorgt allein der hohe Anteil an Glaubensanhängern für eine stetige Reproduktion durch die im Katholizismus praktizierte Kindestaufe. Obwohl ein strukturell auferlegter Glaube bezüglich der jeweiligen Tiefe zu relativieren ist, wirken die in der Kolonialzeit etablierten Strukturen trotz nunmehr bestehender Religionsfreiheit fort. Während der Katholizismus als Staatsreligion Ecuadors benannt blieb, prägte sich der aufkommende Säkularismus trotz Rückschlägen in den weiteren Verfassungsänderungen des 20. Jahrhunderts stetig weiter aus.

4.1.2 Religiöse Diversifikation

Ab den späten 1960ern erstarkten innerhalb der Katholischen Kirche und in den protestantischen Gemeinden Lateinamerikas zunehmend die Befürworter sozialen Wandels in der Gesellschaft. Ökonomische und soziale Ungleichheit wurden immer vehementer kritisiert und aktive Maßnahmen dagegen eingeleitet, u.a. eine flächendeckende Alphabetisierung sowie die Zurverfügungstellung von klerikalem Landbesitz und Rechtsbeiständen für marginalisierte Bevölkerung. Diese Entwicklung ist in Verbindung mit der in Lateinamerika aufkommenden Befreiungstheologie ab 1968 zu sehen (Lynch 1998: 269 ff.). Ihre Grundlage bildet eine Lesart der Bibel, bei welcher in Ablehnung des Versprechens auf Erlösung im Jenseits und das Gebot des Verzichts im Diesseits weltliche Aspekte der Emanzipation und Gerechtigkeit in den Vordergrund rücken (Gutiérrez 2009). In Anlehnung an die Dependenztheorie zielt sie auf einen alternativen Weg der Entwicklung abseits von Sozialismus und Kapitalismus und verinnerlichte ein Selbstverständnis als weltweite Stimme der Armen und Unterdrückten, wodurch die katholische Religion eine alltagsbezogene Ausrichtung und politische sowie ökonomische Einflussnahme aufwies. Die Ideologie fand in Ansätzen Einzug in den Katholizismus weltweit und etablierte so ein vermehrtes Bewusstsein für globale Missstände.

Obwohl Johannes Paul II. angesichts zunehmender globaler Ungleichheiten ab den 1990ern den Vatikan zunehmend kapitalismuskritisch ausrichtete, wurde die Befreiungstheologie unter seinem Pontifikat zuvor strikt abgelehnt und systematisch unterminiert. Konsistent mit den eigenen Grundsätzen lehnten Vertreter der Befreiungstheologie zahlreiche klerikale Strukturen der Katholischen Kirche in Lateinamerika ab, welche häufig an Ausbeutung und Ungleichheit beteiligt waren. Kardinal Ratzinger – der spätere Papst Benedikt XVI. – kritisierte die Befreiungstheologie als Abwandlung des Marxismus und lehnte sie, wie auch jede andere Politisierung der Katholischen Kirche, öffentlichkeitswirksam ab (Lynch 1998: 269 ff.). Folglich war die schwache Position der Befreiungstheologie innerhalb ihrer Mutterinstitution nicht nur starken Widerständen der autoritären Regime jener Staaten ausgesetzt, welche sie kritisierte, aber auch den außenpolitischen Bestrebungen der USA. Entsprechend der seit 1823 geltenden Monroe-Doktrin, laut welcher jeglicher Eingriff auf den amerikanischen Kontinenten als direkter Angriff auf die US-amerikanische Einflussphäre gilt, wurde die Befreiungstheologie als dem Sozialismus nahestehende Gefahr eingestuft und

in den Präsidentschaften Nixons 1969 bis hin zu Reagans 1989 aktiv bekämpft (Grandin 2007). Traurige Höhepunkte hierbei waren Massenmorde durch Todesschwadronen in El Salvador und Guatemala, welchen im Rahmen von Stellvertreterkonflikten des Kalten Krieges auch der Befreiungstheologie nahestehende Kleriker zum Opfer fielen.

Zeitgleich mit diesen widersprüchlichen Entwicklungen innerhalb der Katholischen Kirche ist ab den 1960ern erstmals auch ein deutlicher Bedeutungsaufschwung anderer christlicher Religionsgemeinschaften auf dem südamerikanischen Kontinent zu verzeichnen. In Ecuador waren sie in geringer Anzahl ab der Liberalen Revolution präsent, erreichten aber erst jetzt signifikante Anhängerzahlen im Rahmen global koordinierter Missionarsbemühungen durch evangelikale und pentacostale Dachverbände, die Zeugen Jehovas, Siebenten-Tags-Adventisten sowie diverse Mormonenkirchen. Guayaquil kam als dem größten Hafen Ecuadors und so gewissermaßen auch dem Tor zum Staatsgebiet bei dieser zweiten Welle christlicher Missionierung(en) große Bedeutung zu, während Ecuador sich zu einem bedeutenden Drehkreuz von Missionaren zahlreicher Konfessionen aus Nordamerika für den gesamten südamerikanischen Kontinent entwickelte (Holland 2009: 11ff.). So war beispielsweise der evangelikale Radiosender HCJB ab 1931 in Ecuador der erste seiner Art außerhalb der USA. Infolge der anhaltenden religiösen Diversifikation ermittelte das nationale statistische Amt Ecuadors (INEC 2012) im Jahr 2012 die demographische Religionszugehörigkeit folgendermaßen: 74% Katholiken, 10,3% Evangelikale-Protestanten, 1,1% Zeugen Jehovas, 6,4% Sonstige sowie 8% Atheisten und Agnostiker. Hierbei ist zum einen das Phänomen des Synkretismus vernachlässigt und zum anderen auch eine den Kategorien innewohnende Vielfalt, auf welche im Weiteren noch eingegangen wird.

4.1.3 Lokalpolitik in Guayaquil

Wenn auch die Häfen zuvor noch dem Reifen Guayaquils zum liberalen Pol im nationalen System zu Gute kamen, erlangte Guayaquil in jüngerer Vergangenheit den Ruf als eine der konservativsten Städte Ecuadors. Während die ökonomische Vormachtstellung zuvor noch auf einer Weltgewandtheit und Liberalismus basierte, ist der Wandel als Folge des hohen Durchlaufs an Missionaren und hervorgehender Intensität religiöser Implementierung zu verstehen. So finden sich in Guayaquil im Vergleich zum nationalen Durchschnitt größere Anteile evangelikaler Christen, Zeugen Jehovas, Mormonen und kleinster religiöser Minderheiten (Hoy 10.10.2004). Die quantitativ

immer noch dominierende Katholische Kirche in Guayaquil ist durch eine Vormachtstellung von *Opus Dei* innerhalb der Erzdiözese ebenfalls einer speziellen Entwicklung unterworfen. Mit dem Ziel einer Erneuerung und Stärkung der Religionsgemeinschaft weitet die lokale Katholische Kirche ihre Aktivitäten zunehmend auf weltliche Bereiche des gesellschaftlichen Lebens aus (Catholics for Choice 2011: 11) und sucht unter anderem die Nähe zur Politik.

Die *Partido Social Cristiano* (Sozialchristliche Partei, PSC) hält seit geraumer Zeit die politische Vormachtstellung in Guayaquil inne. So sind León Febres Cordero zwischen 1992 und 2000 sowie dessen Nachfolger und politisches Ziehkind Jaime Nebot Saadi seit 2000 die ersten Bürgermeister der Stadt seit Dekaden, die über eine Legislaturperiode hinaus politisch relevant bleiben konnten. Hierbei ist hervorzuheben, dass es sich bei dem Amt nicht lediglich um den Vorsitz einer Stadt oder deren Provinz handelt, sondern um die Kontrolle eines politischen Gebildes, das historisch und politisch als Antagonist der Zentralregierung in Quito zu sehen ist. Seit der Kandidatur für das Bürgermeisteramt durch León Febres Cordero erfährt dieser Sachverhalt erneut eine rhetorische Zuspitzung, wobei auch immer wieder das Szenario einer Loslösung Guayaquils von Ecuador herbeibeschworen wird (Marcus-Delgado 2011: 2). Das Bürgermeisteramt kann als politisches Refugium im Anschluss an die Präsidentschaft (1984-1988) von León Febres Cordero angesehen werden, welche unter anderem paramilitärische Todesschwadronen, das Verschwindenlassen von politischen Dissidenten und Kontrahenten sowie massive Menschenrechtsverstöße zum Inhalt hatte (Lauderbaugh 2012: 131ff.). Trotz eines zweifelhaften Rufes, Unpopularität in weiten Teilen Ecuadors sowie anhaltenden Forderungen nach einer Aufarbeitung der begangenen Verbrechen genoss er in Guayaquil beträchtliche Anerkennung. Da das Vertrauen der Bevölkerung Guayaquils in den chronisch instabilen und stagnierenden Staat zu Beginn der 1990er Jahre stark geschwächt war, bewirkten Forderung nach einer Machtverlagerung, welche lokal eine Lösung sozialer, wirtschaftlicher und politischer Missstände in Aussicht stellte, prompt politischen Erfolg (Marcus-Delgado 2011:6). Als Argument hierbei gilt seit jeher die Wirtschaftsstärke Guayaquils sowie der zugehörige Provinz Guayas innerhalb des nationalen Systems, die es mit schwächer entwickelten Regionen zu teilen gilt. Da Guayaquil jedoch auch größter Nutznießer nationaler Investitionen ist, wird oftmals geurteilt, dass die Forderungen nach Unabhängigkeit der Stadt nicht in entsprechendem Maß durch eine Fähigkeit zur Selbstversorgung gedeckt werden

(Marcus-Delgado 2011: 11). Auch Jaime Nebot steht im Hinblick auf die Animosität zur Zentralregierung für eine politische Kontinuität in Guayaquil. Seit dem Aufstieg des ebenfalls aus Guayaquil stammenden Rafael Correas zum Präsidenten Ecuadors im Jahr 2007 manifestierten sich die Spannungen in Form einer persönlichen Fehde zwischen den beiden, welche immer wieder in Machtkämpfen bezüglich lokal- und nationalpolitischer Fragen aufflammt. Bezeichnend in dieser Hinsicht und für diese Arbeit von besonderem Interesse sind die liberale Verfassungsänderung von 2008 sowie das ihr vorausgehende Referendum auf Initiative der Regierung unter Rafael Correa. Jaime Nebot stand an der Spitze einer Allianz von Gegnern der Reform. Als Hauptkritikpunkte galten die beabsichtigte Stärkung des Zentralismus in Ecuador, dabei insbesondere erweiterter Einfluss der Regierung auf Häfen und Flughäfen sowie Sozial- und Wohnpolitik (Marcus-Delgado 2011: 10). Weiterhin bestanden Einwände gegen laizistische und liberale Tendenzen in dem neuen Staatsdokument sowie einhergehende Veränderungen in der Familien- und Bildungspolitik (La Hora: 14.09.2008). Während mit der Hilfe religiöser Gruppen in Guayaquil die Ablehnung im Referendum sichergestellt werden konnte, wurde die neue Verfassung in sämtlichen anderen Teilen Ecuadors angenommen und letztendlich angewendet.

4.1.4 Verfassung und Rechtslage zu Religion

Die aktuelle Verfassung (Asamblea Constituyente 2008) stellt die nunmehr zwanzigste in der Geschichte Ecuadors dar und verkörpert wie wenige zuvor einen ideologischen Paradigmenwechsel (Marcus-Delgado 2011: 9). Ihre Innovativität drückt sich neben einem weltweit unerreichten Umfang in der Herangehensweise einer angestrebten Definition des *Buen Vivir* (Gutes Leben) aus, bei welcher weniger die Rechte der Staatsbürger maßgebend sind, als die Idealvorstellung eines gerechten, nachhaltigen und prosperierenden gesellschaftlichen Miteinander. Die Konstitution bezieht sich dabei auf das *Sumak Kawsay*, als einem zentralen Prinzip indigener Weltanschauung im Andenraum, welches so viel wie Auskömmliches Zusammenleben bedeutet.

Während die Religionsfreiheit seit der Liberalen Revolution Teil der Staatsdefinition in Ecuador ist, wurde in der Verfassung von 2008 die Hervorhebung jeglicher religiösen Gruppierung vermieden. Auf diese Weise sollen die Rechte religiöser Minderheiten aber auch nicht-Gläubiger Menschen betont werden. Bereits im ersten Artikel ist der Laizismus als Grundmerkmal des Staates aufgeführt, während die Katholische

Kirche erstmals nicht explizit genannt wird. Weiterhin wird bereits im dritten Artikel die Regierung in Verantwortung genommen, eine laizistische Ethik in Justiz und nationaler Organisation durchzusetzen und das staatliche Bildungswesen als unbedingt religionsfrei erklärt (Artikel 28). Private religiöse Schulen bleiben jedoch weiterhin möglich, ebenso wie religiöse Unterweisungen im Rahmen von Hausunterricht. Innovativ ist ein Benennen der Natur als Subjekt mit Rechten in der Verfassung. Diese ökologische Note und ihre Formulierung sind angelehnt an *Pachamama*, was in Quechua so viel bedeutet wie Mutter Erde und in vielen indigenen Andenvölkern als heilige und personifizierte Verkörperung der Herkunft allen Lebens gilt. Trotz der säkularen Ausrichtung der geltenden ecuadorianischen Verfassung ist somit bereits in der Präambel und dem dritten Artikel ein vorchristliches religiöses Element von zentraler Bedeutung.

Multikulturalität und religiöse Pluralität gelten in der Verfassung nicht weiter als zufällige Ausprägungen der geltenden Rechte im Staat, sondern bilden ein erklärtes Merkmal nationaler Identität. Jegliche Ungleichbehandlungen von Personen auf religiöser Grundlage sind explizit untersagt, während das öffentliche Praktizieren der eigenen Religion allen Staatsbürgern und Besuchern gleichermaßen zugesichert wird. Da Religionsfreiheit und freier Ausdruck des Glaubens laut Artikel 66/8 der Verfassung unanfechtbare kollektive und individuelle Rechte darstellen, benötigen religiöse Aktivitäten und das Kenntlichmachen des eigenen Glaubens im öffentlichen städtischen Raum per se keiner Genehmigung. Weiterhin gewährleistet Artikel 66/14 der Verfassung allen Staatsbürgern und Besuchern das Recht des Aufenthalts und Transits im öffentlichen Raum unter Berücksichtigung gegebener Verkehrsregeln und Maßnahmen kurzfristiger Regulierung. Die einzigen Einschränkungen betreffen eine religiöse Praxis, welche die staatliche anerkannte religiöse Diversität missachtet oder die Sicherheit und Rechte Andersgläubiger gefährdet (Artikel 11). Zwangsmissionierung ist verboten, während Missionierung und andere proselytistische Aktivitäten grundsätzlich erlaubt sind. Voraussetzung solcher Rechte ist eine amtliche Registrierung als religiöse Körperschaft, die jeder Gruppe gestattet ist, welche die Mitgliedschaft von mindestens 50 Personen und nicht-profitgeleitetes Handeln belegen kann (Corporación de estudios y publicaciones 2013: Doc. 5).

Ungeachtet der Verfassung bleiben der Katholischen Kirche vertraglich zugesicherte Privilegien infolge des *Modus Vivendi con la Santa Sede* (Corporación de estudios y

publicaciones 2013), einem bilateralen Vertrag zwischen Ecuador und dem Vatikan, erhalten. Die Vereinbarung von 1937 regelt das Verhältnis zwischen den beiden Staaten und somit auch zwischen Ecuador und der Katholischen Kirche. Sie diente der juristischen Fixierung bestehender, jedoch seit der Liberalen Revolution rechtlich ungeklärter Verhältnisse. Dieses Sonderverhältnis besteht infolge historischer Kontinuität aber auch aus einem Interesse des ecuadorianischen Staates heraus, welchem es gerade in abgelegenen Landesteilen an Infrastrukturen mangelt. Der Katholischen Kirche werden im Rahmen des *Modus Vivendi* Autonomie bei der Verwaltung der eigenen Besitztümer (Artikel 1) sowie eine Lehrfreiheit in ihren Bildungseinrichtungen zugesichert (Artikel 2), welche in Ecuador in sämtlichen Bildungsebenen – von Elementarstufen bis hin zu Universitäten und selbst berufsbezogene Spezialisierungen – vertreten sind. Zudem formuliert Artikel 3 die Vereinbarung einer strategischen Allianz zwischen dem ecuadorianischen Staat und der Katholischen Kirche bei der Missionierung der unerschlossenen Gebiete östlich der Anden. Hierbei ist von einer »moralischen und materiellen Aufwertung der indigenen Bevölkerung sowie ihrer Eingliederung in die nationale Kultur« (eigene Übersetzung) und somit der Beihilfe zum Aufbau und dem Erhalt öffentlicher Ordnung durch den Katholizismus die Rede. Weiterhin findet sich komplementär zur geforderten Nichteinmischung des Klerus in politische Angelegenheiten die institutionelle Selbstbestimmung ohne Staatsintervention als unantastbares Recht der Katholischen Kirche (Artikel 4). Selbiges gilt für publizistische Aktivitäten (Artikel 10/2). In zahlreichen Folgeverträgen und Anhängen zu der Vereinbarung wurden ein exklusives – wenn auch nicht verpflichtendes – Vorrecht der Katholischen Kirche bei der Seelsorge im nationalen Militär und Polizeistreitkräften (Corporación de estudios y publicaciones 2013: Doc. 3) sowie vereinfachte Einreisebedingungen für ausländische katholische Missionare (Corporación de estudios y publicaciones 2013: Doc. 6) festgelegt. Im Rahmen dieser Zusammenarbeit besteht auch ein ökonomischer Transfer. Der ecuadorianische Staat stellt entsprechend des Regierungsdekrets 1780 einen stetigen Gegenwert von 1000 Gehältern für Geistliche innerhalb des nationalen Territoriums, welche den regulären Etat der Erzdiözesen Ecuadors ergänzen. Hinzu kommen zahlreiche strukturelle Investitionen, Steuerbefreiungen und eine Zurverfügungstellung verschiedenster staatlicher Ressourcen (Correa 2009). In gewisser Weise werden auf diese Weise zahlreiche soziale Bereiche, welche herkömmlich in eine politische regulative Zuständigkeit fallen, ausgelagert, was nur schwerlich mit der

aktuellen säkularen Wende in Ecuador vereinbar ist. Gerade die ausgeprägte Bedeutung der Katholischen Kirche im Gesundheitswesen ist angesichts ihrer konfliktbehafteten Stellung zu Aspekten der Familienpolitik von besonderer Brisanz, da sie gewissermaßen zwischen staatliche Gesetze und deren Umsetzung geschaltet ist.

Im Jahr 2011 brachte Pablo Villagómez Reinel – ein höherer Mitarbeiter des ecuadorianischen Außenministeriums – mit dem *Proyecto ley orgánica de profesión religiosa y ética laica* (2011) ein Gesetzesvorhaben zur tiefgehenden Säkularisierung des Staates vor. Der Entwurf enthielt unter anderem das Verbot öffentlichen Ausdrucks des Glaubens oder Zurschaustellung religionsbezogener Symbolik jedweder Konfession sowie einen Ausschluss religiöser Körperschaften aus dem Bildungswesen und massive Einschränkungen für deren wirtschaftliche Aktivitäten sowie staatliche Zuschüsse. Trotz eines deutlichen Scheiterns des Gesetzesvorhabens wurde auf diese Weise die nationale Debatte bezüglich religiöser Einflüsse auf Gesellschaft und Öffentlichkeit belebt.

4.2 ÖFFENTLICHER RAUM UND STADTENTWICKLUNG IN GUAYAQUIL

4.2.1 Bevölkerung und Morphologie

Unter Einbezug der anliegenden Stadt Durán ist Guayaquil mit ca. 2,5 Millionen Einwohnern im Agglomerationsraum zugleich die größte und am dichtesten besiedelte Urbanisation Ecuadors. Seit der Stadtgründung 1534 als Werft und Handelsposten gelangte Guayaquil der Aufstieg zu einer der einwohnerstärksten Städte und dem zweitgrößten Pazifikhafen Südamerikas. Guayaquil ist internationales Zentrum für Gewerbe, Finanzen, Politik, Kultur und Medien sowie logistischer Knotenpunkt für See-, Luft- und Straßenverkehr. Während Quito die politische Hauptstadt Ecuadors ist, gilt Guayaquil als die wirtschaftliche. Ein Großteil der Bevölkerung bestreitet seinen Lebensunterhalt durch Kleingewerbe und Handel. Zugleich sind jedoch rund 40% der Bevölkerung Guayaquils im arbeitstauglichen Alter von Unterbeschäftigung und rund 11% von Arbeitslosigkeit betroffen (INEC 2014). In der Stadt herrscht eine enorme soziale Polarisierung. Es finden sich von Wohlstand geprägte Stadtviertel wie *Urdesa* oder das *Barrio del Centenario* aber auch ausgedehnte Armenviertel, wie *Bastión Popular*. Markant für Guayaquil ist die überragende Bedeutung informeller Wirtschaft, in welcher rund 10% der Bewohner ihr Auskommen finden (Yturralde & Loor 2009). Kinderarbeit ist

weit verbreitet. Die ökonomische Polarisierung der Bevölkerung ist eng verwoben mit einer ethnischen. Trotz eines absoluten Diskriminierungsverbots und Gesetzen zur Gleichbehandlung bleiben gesellschaftliche Strukturen seit der Kolonialzeit erhalten, welche Bevölkerung mit spanischen Wurzeln eine privilegierte Stellung zusichern, während Afroecuadorianer und vor allem zugezogene Indigene aus den ländlichen Räumen den Gegenpol bilden (Swanson 2007: 710). Die Aussage von Bürgermeister Nebot als Reaktion auf Proteste gegen unwürdige Lebensverhältnisse und Ungleichheit in der Stadt, laut welcher Demonstranten »auch gerne wieder in den Dschungel zurückkehren können, wenn es ihnen in Guayaquil nicht gefällt«, ist in dieser Hinsicht symptomatisch (Andrade 2006a: 62). Laut des Zensus von 2010 (INEC) setzt sich die Bevölkerung Guayaquils aus 70,7% Mestizen, 11,4% Weißen, 10,9% Afroecuadorianern, 5,0% Montubios und 1,4% Indigenen zusammen.

Guayaquils Morphologie wird vom Fluss Guayas bestimmt, an dessen breiter Mündung sich die Stadt befindet. Am Westufer gelegen hat die Stadt von Nord nach Süd eine Ausdehnung von ca. 25 Kilometern, während ihre Ost-West Ausdehnung maximal acht Kilometer beträgt. Ursprünglich war die Stadtfläche von maritimer, tropischer Flora und Fauna geprägt gewesen. Die Durchschnittstemperaturen sind über das Jahr hinweg annähernd konstant und schwanken in etwa zwischen 20 Grad Celsius nachts und bis zu 30 Grad Celsius tagsüber. Bis auf eine intensive Regenzeit zwischen Januar und April ist die Stadt arm an Niederschlägen. Über die Brücke der nationalen Einheit ist Guayaquil mit der Großstadt Durán am Ostufer des Guayas verbunden. Diese gehört zwar nicht zum administrativen Stadtgebiet, stellt jedoch einen gut integrierten Teil der Metropolregion dar. Dies gilt ebenfalls für das auf der Halbinsel *La Puntilla* befindliche *Samborondón*. Weiterhin befindet sich mit der *Isla Santay* vor der Küste Guayaquils eine große, jedoch kaum erschlossene Insel im Stadtgebiet, welche ausschließlich von autochthoner Bevölkerung bewohnt und bewirtschaftet wird, in naher Zukunft jedoch mithilfe einer Brücke an die Stadt angeschlossen werden soll. Mehrere Altwässer und Erhebungen teilen Guayaquil in einen südlichen und einen nördlichen Teil.

Das politische, wirtschaftliche und historische Zentrum der Stadt befindet sich im südlichen Teil am Fuß des Hügels *Santa Ana*, dem Gründungsort der Stadt. Weiterhin befinden sich hier auch die zentrale Flusspromenade, der *Malecón 2000* und weiter entlang des Flusses in Richtung Süden die älteren Häfen und Werften der Stadt, während landeinwärts Wohnviertel sowie Mischungen aus Wohn- und kleingewerblicher

Nutzung vorzufinden sind. Während das traditionelle *Barrio del Centenario* und zahlreiche *Ciudadelas* – kleine abgeschlossene Wohnareale – den wohlhabenderen Schichten vorbehalten sind, liegen im Südteil Guayaquils vor allem die Viertel des Mittelstandes: *García Moreno*, *Letamendi*, *Abel Gilbert*, *Isla Trinitaria*, *Batallón de Suburbio*, *Los Esteros*, *Floresta*, *Union* und *Guasmo*. Die Bebauungshöhe übersteigt abgesehen vom Stadtzentrum selten mehr als zwei Stockwerke. Die Viertel gehen zumeist in Form eines flächendeckenden Schachbrettmusters ineinander über und haben nur seltene erfahrbare Grenzen (Abb. 2). Entsprechend haben die Bezeichnungen der Stadtviertel für die räumliche Zuordnung und Orientierung der Bevölkerung eher eine näherungsweise Funktion, während im Alltag informelle Ausdrücke zum Benennen der Bezirke genutzt werden, beispielsweise in Anlehnung an bestehende Kirchengemeinden. Im Stadtteil *Guasmo* findet die Stadt aufgrund der zunehmenden Versumpfung des Untergrunds an einem Zufluss des Guayas ein abruptes Ende. Hier befinden sich auch die größten gewerblichen Hafenanlagen.

Der jüngere Nordteil der Stadt erhält seine Struktur durch mehrere Schnellstraßen. Neben dem internationalen Flughafen *José Joaquín de Olmedo* und dem Fernbusbahnhof *Terminal Terrestre* befinden sich zentrumsnah zahlreiche militärische Hafenanlagen sowie ein Zentrum für internationalen Handel im Stadtteil *Kennedy*. Letzterer sowie *Urdesa* stellen tendenziell elitäre Viertel dar und beherbergen zahlreiche öffentliche Einrichtungen, wie Ministerien und Universitäten. Grundsätzlich kann der Nordteil jedoch als der ärmere angesehen werden und ist durch eine Mischung aus Wohn- und Gewerbe- wie auch Industrievierteln geprägt; *Alborada*, *Los Sauces*, *Juan Montalvo*, *Los Ceibos* und *La Florida*. Die Nutzungsmuster setzen sich teilweise auch sehr kleinräumlich zusammen, wobei vor allem ärmere Menschen für das Schaffen von Wohnraum von unvorteilhaften Lagen Anspruch nehmen (Abb. 3). Zugleich gibt es auch hier Konzentrationen wohlhabender Bevölkerung, beispielsweise die großen *Ciudadelas Mucho Lote* und *Las Orquideas*. Die Stadtentwicklung gab im jüngeren Nordteil dem motorisierten Straßenverkehr noch deutlicher den Vorzug als im Südteil der Stadt, so dass zahlreiche Orte ohne ein Befahren der Straßen nur über aufwendige Umwege zu erreichen sind.

Den nördlichen Abschluss der Stadt stellt *Bastión Popular* dar, die ehemals größte informelle Siedlung Südamerikas. Diesen Status hatte sie im vergangenen Jahrzehnt infolge einer voranschreitenden Legalisierung abgetreten, ist jedoch weiterhin durch sehr geringe Wohnflächen und Einkommen der Haushalte sowie mangelhafte Infrastrukturen gekennzeichnet (Abb. 4). Während *Bastión Popular* aufgrund seines Alters



Abb. 2 Luftbild Guayaquil, Südteil



Abb. 3 Wohnnutzung in Hanglage



Abb. 4 Bastión Popular, Straßenansicht

sowie einer voranschreitenden Integration in den Stadtkörper zu den besser dokumentierten Marginalsiedlungen Südamerikas gehört, liegen mit *Flor de Bastión*, *Monte Sinaí*, *Trinidad de Dios* und *Voluntad de Dios* im Westen und *Pascuales* im Norden bereits jüngere Ausprägungen unkontrollierter Landnahme zwecks Hausbau von enormen Ausmaßen an. Zahlreiche dieser in Ecuador *Invasiones* genannten Siedlungen beinhalten keine Perspektive auf Legalisierung und sind starken Widerständen von Seiten der Stadtverwaltung⁴ und privater Landbesitzer ausgesetzt. Die exakte Bevölkerungszahl dieser Ballung an *Invasiones* am nördlichen Rand Guayaquils ist unbekannt, kann jedoch auf 25% der städtischen Gesamtbevölkerung geschätzt werden, was etwa 600.000 Personen entspräche (vgl. El Universo 10.07.2005).

4.2.2 Kultur des öffentlichen Raums

Während das Straßennetz flächenmäßig einen Großteil des öffentlichen Raums von Guayaquil ausmacht, existieren auch diverse Flaniermeilen, Plätze und Parks. Diese konzentrieren sich auf das Stadtzentrum, wo sie auch am großzügigsten angelegt sind. Darüber hinaus sind sie – bei Flächen vom Äquivalent eines Häuserblocks – eher selten vorzufinden. Innerhalb von Einrichtungen wie der *Ciudadelas* oder großer Einkaufszentren bestehen auch semi-öffentliche Freiflächen, von deren Nutzung jedoch große Teile der Bevölkerung ausgeschlossen sind. Obwohl die meisten Großaktivitäten im öffentlichen Raum Guayaquils sich somit aus logistischen und szenischen Gründen im Zentrum der Stadt ereignen, ist in zahlreichen anderen Bezirken eine periodische Vereinnahmung der Straßenflächen durch nicht motorisierte Nutzer vorzufinden. So ist es nicht selten, dass wenig befahrene Straßen abseits der Hauptadern ganztägig für lokale Märkte, Feiern, sportliche Aktivitäten und Bildungsangebote genutzt werden. Im traditionellen Selbstverständnis der Stadtbevölkerung ist der Bürgersteig – bzw. die Straße, wenn verfügbar – der Standort eines regen sozialen Treibens, an dem sich die alltäglichen Interaktionen um mobile Straßenverkäufer und Kioske mit lokaler Nahrung ereignen (Andrade 2006b: 174ff.). Dies bildet auch die Grundlage des informellen Handels als einem nahezu ubiquitären Phänomen an allen belebten Straßen und Kreuzungen, wobei neben Essen und Dingen des täglichen Gebrauchs auch spezialisier-

4 Die *Alcaldía de Guayaquil* ist wörtlich als Bürgermeisterei Guayaquils zu übersetzen und in ihrem Agieren stark geprägt durch den Vorsitzenden. Unter Einbezug der ausführenden Institution und im Sinne der Lesbarkeit wird in dieser Arbeit auf oben benannten Begriff zurückgegriffen.

te Waren vorzufinden sind. Kulturell wird das Zentrum durch vielfältige, spontane und experimentelle Aktivitäten der Stadtbevölkerung charakterisiert. Diese können folkloristisch eingebettet sein, umfassen aber auch kulturelle Importe im Rahmen der Globalisierung, wie beispielsweise Hip-Hop Musik und Breakdance (Garcés 2004: 57-58).

Das in Guayaquil vorherrschende soziale Klima wird von Andrade (2001: 131) als maritime Form des ecuadorianischen *Machismo* mit paternalen Strukturen beschrieben. Gebräuchlich ist die Metapher von Guayaquil als einer großen Hazienda, auf der einige wenige das Sagen haben, während die Mehrheit gehorcht und arbeitet. Die sozialen und kulturellen Routinen sind mit einer Referenz zum Katholizismus als traditionalistisch und konservativ zu bezeichnen. Die PSC unter ihren langjährigen Vorsitzenden León Febres Cordero und Jaime Nebot Saadi beansprucht für sich eine Verkörperung dieser Identität mit einer heroischen maskulinen Selbstdarstellung und Tendenzen des Despotismus, wobei sie sich immer wieder als Vertreter einer vielbeschworenen *Guayaquileñidad* (wörtlich: Guayaquilenität) proklamieren, welche es zu erhalten gilt (Andrade 2006b: 162).

Populistische Narrative werden häufig als Strategie zur politischen Mobilisierung der Bevölkerung genutzt. Beliebtes rhetorisches Element dabei ist vor allem ein nicht weiter konkretisierter Fortschritt, welcher nach einer – nachweislich konstruierten – düsteren Periode von Anomie und Kriminalität in den 1980er Jahren Einzug in die Stadt hält (Andrade 2006b: 55). Weiterhin wird ein stetig anwachsender Wohlstand kommuniziert und über zahlreiche Prestigeprojekte inszeniert. Das Versprechen eines Fortgangs dieser Entwicklung wird an die Bedingung einer Politik der harten Hand gebunden, welche sich selbst als überaus erfolgreich darstellt aber auch von einer Mehrheit der Stadtbevölkerung als solche wahrgenommen wird. Sie gilt als Voraussetzung, um noch nicht endgültig überwundene Gefährdungen und Missstände früherer Tage, welche zumeist in Form krimineller Jugendbanden dargestellt werden, in ihre Schranken zu verweisen (Andrade 2006b: 188). Der Populismus basiert auf einer diskriminierenden Codierung von Kultur und Bevölkerung, bei welcher ländliche Zuwanderung als Quelle von Unordnung infolge eines geringeren Grades zivilisatorischer Entwicklung der Beteiligten dargestellt wird. Repressionen werden als Voraussetzung für eine Befriedung der Stadt und ein Streben nach der sozialen Essenz Guayaquils legitimiert (Zerega 2007: 98). Die immer wieder formulierten Forderungen nach einem angemessenen Benehmen marginalisierter Bevölkerungsgruppen findet Verwendung bei der Durchsetzung umstrittener politischer Maßnahmen (Andrade 2006b: 162).

4.2.3 Regeneración Urbana

Seit den 1990er Jahren untersteht die Stadtentwicklung Guayaquils einem holistischen Generalplan zur Umgestaltung der Infrastruktur und des öffentlichen Raums (vgl. Municipalidad de Guayaquil 2000). Dessen Herzstück ist die *Regeneración Urbana* (Städtische Genesung) unter dem Slogan *Más Ciudad* (Mehr Stadt). Als langfristige Zielsetzung gelten die Etablierung eines zugkräftigen Tourismus sowie eine weitreichende Reform der Stadtverwaltung. Letztere hat die Bekämpfung von Korruption sowie eine Privatisierung kommunaler Dienste im Rahmen einer neoliberalen Reorganisation der Stadt zum Ziel. Weiterhin soll auch das Stadtmarketing aufgewertet werden, um Guayaquil als touristische Marke zu etablieren (Marcus-Delgado 2011: 1ff.). Als urbane Leitbilder gelten Miami im Hinblick auf das herzustellende Ambiente sowie das New York der späten 1990er Jahre für die Kriminalitätsbekämpfung (Swanson 2007: 712). Eine moderne Ästhetik unter Verwendung von Edelstahl, Glas, reflektierenden Elementen und aufwendiger Beleuchtung dient hierbei einer strategischen Abgrenzung zum historisch konnotierten Quito (Zerega 2007: 95).

Im Bezug auf öffentlichen Raum umfasst die *Regeneración Urbana* das Schaffen von Flächen für Fußgänger, Parkplätzen und öffentlichen Verkehrsmitteln, um einer drohenden Überlastung der Stadt entgegenzuwirken. Weiterhin erfolgt eine Modernisierung von Wasser- und Stromleitungen, verkommenen Fassaden an repräsentativer Architektur und Straßenbeleuchtung sowie die Installation von Zierpflanzen und Straßenmobiliar. Die großen Plätze des Stadtzentrums, historische und sakrale Bauten sowie jegliche Monumentalarchitektur sind hierbei von besonderem Interesse (vgl. Municipalidad de Guayaquil 2000). Die Maßnahmen der *Regeneración Urbana* betreffen die Stadt nicht flächendeckend, sondern konzentrieren sich auf einzelne Stadtteile, vor allem das Stadtzentrum und darin insbesondere das Viertel *Las Peñas* sowie die Flusspromenade. In *Las Peñas* wurden die Eindrücke kolonialer Stadtgeschichte touristisch in Wert gesetzt, während die Promenade moderne Standards bedienen soll. Flächendeckend kam die *Regeneración Urbana* auch in den Oberschichtenvierteln *Urdesa* und *El Centenario* zum Ausdruck, während im Rest der Stadt vor allem infrastrukturelle Aufwertung oder punktuelle Maßnahmen an einzelnen Einrichtungen stattfanden (Marcus-Delgado 2011: 5).

Zahlreiche Kritiker bemängeln, dass die materiellen Aufwertungen der Stadt im Rahmen der *Regeneración Urbana* einer sozialen zuwiderlaufen. Die städtische Sicherheit

wurde teilweise an private Unternehmen ausgelagert, welche zwar aus öffentlichen Mitteln finanziert werden, im Stadtraum jedoch unter Ausübung von Hausrechten agieren (Andrade 2006b: 179). Diese Kritik ist auch im medialen Diskurs vorzufinden (El Telégrafo 30.06.2013). Oftmals sind die exakten Regeln, nach denen die Sicherheitskräfte agieren, weder im Detail bekannt, noch waren sie jemals Inhalt einer gesellschaftlichen Debatte (Chiriboga 2007: 3). Mithilfe von Videotechnik und massiver Präsenz von Sicherheitskräften werden soziale Rahmenbedingungen erzeugt, die Xavier Andrade (2006b: 183) als militaristisch und Superüberwachung bezeichnet. Systematisch werden dabei Menschen aufgrund unangemessener Erscheinungen oder unerwünschter Tätigkeiten ausgeschlossen. Diesbezügliche Fälle sind – ohne legale Grundlage, sondern nach subjektivem Ermessen der Wachleute – bekannt im Hinblick auf etwaige Homo- oder Transsexualität, ärmliche, traditionelle oder mit Indigenen in Verbindung gebrachte Bekleidung, alte und kranke Menschen sowie Jugendliche und Kinder ohne Begleitung. Kritisiert werden auch immer wieder mangelnde Qualifikationen und Erfahrung der Sicherheitskräfte (Garcés 2004: 57), was in der Summe im Stadtraum das Entstehen einer Pseudoöffentlichkeit zur Folge hat. Stellvertretend für diese Entwicklung steht die zentrale Flusspromenade. War diese zuvor als *Malecón Simón Bolívar* eine öffentliche Fläche im legalen Sinne wie auch in sozialer Praxis, so wurde sie im Rahmen der *Regeneración Urbana* selbst am Namen entpolitisiert und als *Malecón 2000* teilprivatisiert. Eine durchgängige Umzäunung der Anlage hinterließ nach dem Umbau um die Jahrtausendwende nur wenige, gut kontrollierbare Zugänge. Das Angebot innerhalb der Anlage orientiert sich entgegen lokaler Traditionen an modernen westlichen Einkaufszentren, Kinos, Freizeitanlagen und Gastronomieangeboten multinationaler Unternehmen (Andrade 2006b: 174). Die wirtschaftliche Förderung erfolgt auf Kosten von Kleinunternehmern, des informellen Gewerbes aber auch individueller Freiheiten und sozialer Leistungen in der Stadt. Exemplarisch hierfür ist die Verdrängung traditioneller lokaler Ökonomien in den restaurierten Zonen (Andrade 2006b). Weiterhin ist auch zu kritisieren, dass die exzessiven Investitionen in touristische und repräsentative Strukturen unter gleichzeitiger Vernachlässigung großer Teile der Stadt mit bedürftiger Bevölkerung erfolgen.

Benannte Tendenzen der Diskriminierung bestehen unter dem Deckmantel einer diffusen Forderung nach Schönheit, Ordnung und guten Sitten sowie einer anzustrebenden *Guayaquileñidad*, welche sich faktisch in einem *Blanqueamiento* äußert (Andrade

2006b: 56ff.). Es werden Maßnahmen der Verhaltensregulierung angewendet, welche bis in die Körperlichkeit der Menschen hineinreichen. So kann untersagt werden, Küsse auszutauschen oder städtisches Mobiliar zum Liegen wie auch unangemessene Formen des Sitzens zu nutzen (Andrade 2006b: 176). Selbst Arten des Fortbewegens zu Fuß, des Sprechens oder des Gestikulierens können mit Ermahnungen oder einem Ausschluss von den öffentlichen Anlagen geahndet werden, wie im Rahmen des Forschungsaufenthalts vielfältig beobachtet wurde. Besonders skurrile Formen nimmt diese Reglementierungen in Form eines Tanzverbotes an, das im Ausgehviertel *Las Peñas* ausgesprochen wurde (El Telégrafo 31.08.2013). Straßenkünstler und kulturelle Aktivitäten werden von den attraktivsten Flächen ausgeschlossen. Politische und religiöse Handlungen sind ebenso betroffen, wie die fliegenden Verkäufer. Chiriboga (2007: 2) attestiert diesbezüglich eine selektive Bevormundung gegenüber niedriger gestellten sozialen Schichten.

4.2.4 Guayaquil zu Beginn des 21. Jahrhunderts

Die Strategie scheint bei aller Kritik auch Früchte zu tragen. Während Ecuador seit der Jahrtausendwende bezüglich Auslandsbesuchern ein überdurchschnittliches jährliches Wachstum von zehn Prozent verbucht, ist es Guayaquil in dieser Zeit gelungen, bezüglich der internationalen Ersteinreisen an dem seit jeher dominierenden Quito vorbeizuziehen. 2014 betrug der nationale Anteil rund 64 %, die absolute jährliche Zahl an Touristen aus dem Ausland eine geschätzte Viertelmillion (El Universo 30.07.2014). Letztere Zahl jedoch vermochte Quito im selben Jahr in weniger als einer Jahreshälfte zu überbieten (El Universo 21.08.2014). Somit ist bei aller Euphorie des stadteigenen Tourismusministeriums bezüglich Guayaquils als »meistbesuchter Stadt in Ecuador« (Alcaldía de Guayaquil 10.12.2014) national keine wirkliche Vormachtstellung abzuleiten, da die Stadt aufgrund der vorteilhaften Lage und entsprechender infrastruktureller Investitionen vor allem als Tor zum Staat fungiert. *Die Perle des Pazifiks* gilt ebenfalls als bester Ausgangspunkt zu den beliebten Galapagos-Inseln im Pazifik und lässt sich touristisch am ehesten über Geschäfts- und Kurzbesuche charakterisieren. Ungeachtet dieser Einschränkungen steigen die Einnahmen der Stadt aus In- sowie Auslandstourismus kontinuierlich, wie beispielsweise an der wachsenden Anzahl von Übernachtungsmöglichkeiten abzulesen ist (El Universo 30.07.2014).

Jaime Nebot verkündete in diesem Sinn seine Vision von Guayaquil als einer demo-

kratischen Version von Disneyland, welche dem Grundsatz *Sonrisas más, Palabras menos* (Mehr Lächeln, Weniger Worte) folgen soll (Andrade 2007: 5). Unter häufigem Vorwurf des *Caudillismo* – einem autoritären und populistischen Regierungsstil – konzentrieren sich die politische und ökonomische Macht zunehmend und dauerhaft in den Händen einer Reihe von Familien, welche diese untereinander aufgeteilt zu haben scheinen und einander zuarbeiten. Eine hegemoniale Konzeption von Kultur wird für ausgewiesene Bereiche der Stadt durchgesetzt und weitgehend von sozialer Kontingenz befreit. Subjekte im öffentlichen Raum werden im Rahmen von Touristifizierung und Aufwertung weniger als Bürger verstanden denn als potenzielle Kunden (vgl. Sennett 2011: 14). Mit restriktiven Maßnahmen wird einer funktionalen städtischen Ordnung zugearbeitet, welche soziale Interaktion abseits des intendierten Szenarios unterbindet (vgl. Sennett 2008: 380). Entsprechend behält sich die Stadt beispielsweise das Monopol für künstlerische Interventionen auf den attraktivsten Flächen der Stadtmitte vor und schließt Straßenkunst im konventionellen Sinne sowie deren spontane und subversive Potentiale aus. Selbstredend gilt selbiges für politische Handlung im weitesten Sinn. Einer Marke gleich ist auf den meisten dekorativen und funktionalen Elementen der *Regeneración Urbana* der Name Jaime Nebots vorzufinden.

Dem Ankurbeln einer koordinierten Wirtschaft und dem Schaffen touristischer Anziehungskraft ging eine soziale Reinigung des Zentrums voraus, welche faktisch eine Differenzierung der Bevölkerung nach Klassen und Ethnien bedeutete (Garcés 2004: 54). Am deutlichsten zu Tage trat diese besorgniserregende Entwicklung zu Anfang des Jahrtausends, als Geländewägen mit Sicherheitskräften die Innenstadt durchstreiften, um unerwünschte Personen öffentlichkeitswirksam aus dem Zentrum der Stadt zu deportieren (Garcés 2004: 60). Nicht nur gefährdet das neue Regime des öffentlichen städtischen Raums die Lebensgrundlage zahlreicher Menschen, beispielsweise die informelle Wirtschaft, aber vielmehr besteht auch ein bedenklicher Effekt im Sinne der gesellschaftsbildenden Funktion.

Eine Szenografie des Konsums geht in Guayaquil mit einem Sicherheitsdiskurs einher, welcher eine Imagination der Stadt als bedrohlich und einzig mit Gewalt zu befrieden konstruiert (El Universo 12.11.2010, El Universo 18.06.2012). Lopes de Souza (2013: 333) verwendet in diesem Zusammenhang den Begriff der *Phobopolis*, als permanent im Zustand latenter Militarisierung befindliche Stadt. Armut und Kriminalität werden gleichgesetzt und als Gefahr für die angedachte Touristifizierung und versprochene

Prosperität Guayaquils dargestellt (Ecuador en Vivo 25.7.2015; vgl. Reguillo 2013: 315). Die konsumorientierte Homogenisierung des Verhaltens und der sozioökonomischen Zusammensetzung im Stadtzentrum beeinträchtigt das Verhältnis zwischen Bürgern und Öffentlichkeit. Die Einschränkungen bewirken ein abebbendes Potential für die Vergesellschaftung und erschweren die Artikulation von gesellschaftlichen Anliegen (Chiriboga 2007: 3). Die Stadtpolitik folgt einer langfristigen Agenda der Entpolitisierung der Bürger Guayaquils, im Rahmen derer Initiativen sowie Potentiale für Konflikt und Wandel durch Strategien der Infantilisierung verdrängt werden (Andrade 2006b: 52 ff.). So konstatiert Andrade (2006b), dass der Slogan von *Más Ciudad* (Mehr Stadt) der *Regeneración Urbana* mit *Menos Ciudadanía* (Weniger Bürgerschaft) einhergeht.

4.3 KONFESSIONEN IN GUAYAQUIL

4.3.1 Katholizismus

Guayaquil stellt neben Quito, Cuenca und Portoviejo eine der vier katholischen Erzdiözesen Ecuadors dar. Nach Angaben der Erzdiözese Guayaquil handelte es sich 2013 bei rund 85% der städtischen Bevölkerung um Katholiken, welchen rund 190 Priester, hunderte weitere Geistliche und ehrenamtliche Mitarbeiter sowie 202 Kirchen im Stadtgebiet zur Verfügung standen (Catholic Hierarchy 2015). Es ist davon auszugehen, dass der prozentuelle Anteil an der Bevölkerung wesentlich höher angegeben ist, als es der Realität entspricht, wobei die Problematiken für eine exakte Zuordnung noch im Weiteren ausgeführt werden. Der Klerus besteht nicht einzig aus Ecuadorianern, sondern ist einer globalen Institution entsprechend international zusammengesetzt, wobei Kolumbien, Polen und Argentinien die zahlenstärksten Herkunftsstaaten für ausländische Kleriker darstellen. Der Katholizismus ist in allen sozialen Klassen und Ethnien wie auch im gesamten städtischen Raum präsent. Im Jahr 2016 untersteht die Erzdiözese dem spanischstämmigen Erzbischof Antonio Arregui Yarza, einem hochrangigen Mitglied von Opus Dei. Entsprechend sind neben den traditionellen Aktivitäten der Katholischen Kirche auch regelmäßige Vorstöße in weltliche Diskurse zu verzeichnen, beispielsweise in Debatten um die Todesstrafe, Schwangerschaftsabbrüche und postkoitale Mittel zur Empfängnisverhütung. Die Katholische Kirche kanalisiert somit ihre traditionelle Rolle als ethische Instanz fortwährend in politische Aktivitäten (König 2010: 704).

Während die Erzdiözese im lokalen Agieren gewisse Autonomien innehält, ist sie grundsätzlich der Autorität des Papstes unterstellt, welcher im Katholizismus an der Spitze einer unumstößlichen Hierarchie steht und für die institutionellen sowie dogmatischen Vorgaben verantwortlich ist. Zentrale Elemente des Katholizismus sind der Glaube an die Dreifaltigkeit Gottes in Form von Vater, Sohn und Heiligem Geist sowie Jesus Christus als einmalige Verkörperung des Göttlichen in menschlicher Erscheinung. Gott gilt im Katholizismus nicht einzig als Schöpfer der Welt, sondern zugleich als permanent einwirkende Kraft aus Fürsorge gegenüber seinem Werk. Konstitutiv für die Glaubensgemeinschaft sind weiterhin die religiösen Sakramente, über welche Gott den Menschen Heil vermittelt, ein Glaube an ein Endgericht und Jenseits, bei welchem sie in Abhängigkeit des Wirkens zu Lebzeiten beurteilt und an Himmel oder Hölle verwiesen werden sowie die Marien- und Heiligenverehrung. Letztere gelten als Vorbilder religiöser Praxis, da sie ihr Leben ganz auf Christus hin ausgerichtet hatten. Eine Aufnahme in die Katholische Kirche erfolgt zumeist bereits im Säuglingsalter mit der Taufe, welche als unauslöschlicher Bund zwischen Mensch und Kirche gilt. Referenzen für die klerikale Autorität und Religionspraxis sind zum einen die Bibel, als von der Katholischen Kirche anerkannte Schriftensammlung von der Erschaffung der Welt und dem Wirken Jesu Christi sowie zum anderen der Katechismus als Handbuch der Unterweisung in den Grundfragen des katholischen Glaubens. Die Konfession gilt in Bezug auf Moral aber auch Politik gemeinhin als konservativ und volkstümlich (vgl. Caterine 2001). Dem seit jeher bestehenden Vorwurf, dass sich die Kirche in weltliche Angelegenheiten einmische, wird traditionell entgegengehalten, dass der katholische Glaube über religiöse Aspekte hinausreiche (Catholic Answers 2004).

Die Katholische Kirche beruft sich – wie die meisten anderen christlichen Religionsgemeinschaften auch – auf eine Kontinuität der Glaubensgemeinschaft seit der Gründung durch Jesus Christus und den nach seinem Tod hervorgehenden ersten Gemeinden der christlichen Urkirche. Obwohl Werdegang und Struktur der Katholischen Kirche wesentlich komplexer sind, kann ihre Herausbildung auf zwei einschneidende Ereignisse zurückgeführt werden; zum einen das Morgenländische Schisma im Jahr 1054 als Abschluss eines andauernden Prozesses der Entfremdung zwischen dem Patriarchen von Konstantinopel und dem Papst von Rom, welcher mit einer Spaltung zwischen römisch-katholischer und orthodoxer Kirche endete sowie der Reformation ab dem 15. Jahrhundert, welche in zahlreichen protestantischen Konfessionen sowie

einer Reform der Katholischen Kirche selbst mündete. Die Bezeichnung Katholische Kirche entstand erst infolge letzteren Ereignisses.

Im Anschluss an eine globale Expansion im Rahmen der Kolonialisierung zentralisierte sich die Katholische Kirche ab dem späten 19. Jahrhundert zunehmend. Papst Pius IX. setzte 1870 im Rahmen des ersten vatikanischen Konzils den Grundsatz päpstlicher Unfehlbarkeit in Lehrfragen durch, während Leo XIII. und Pius X. programmatisch eine Wirksamkeit der Kirche in weltlichen Aspekten forcierten und sie so an die Säkularisierung anpassten. Dies erfolgte u.a. über eine Stärkung der Soziallehre innerhalb des Katechismus. Unter Benedikt XV. gelang es der Katholischen Kirche, sich im Weltgeschehen als überparteilich und supranational zu festigen, wobei eine geschickte langjährige Außenpolitik des Vatikans als staatlichem Subjekt entscheidend war. Der quantitative Schwerpunkt an Gläubigen verlagerte sich in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts als Folge der Säkularisierung Europas zunehmend nach Lateinamerika, Afrika sowie Asien und ist nunmehr zentraler Gegenstand der im Zweiten Vatikanischen Konzil in den 1960er Jahren selbstgestellten Herausforderung einer Fortführung der religiösen Tradition auf eine zeitgemäße Art und Weise, was als teilweise Anerkennung der Moderne gesehen werden kann (vgl. Hierold 2004).

Unabhängig des in kaum einer anderen Religion vergleichbaren Zentralismus der Katholischen Kirche sind die rund 1,2 Milliarden Gläubigen weltweit nicht als homogenes Gebilde anzusehen. Dies ist divergierenden Entwicklungen der Katholischen Kirche weltweit im Laufe der Jahrhunderte und den Einflüssen nationaler Situationen und lokaler Bistümer zuzuschreiben aber auch sich örtlich unterscheidenden spirituellen Einflüssen und Interpretationen des Katholizismus. Unter der indigenen Bevölkerung des andinen Hochlands beispielsweise ist eine Art Volkskatholizismus weit verbreitet, welche zwar durchaus römisch-katholische Theologie als zentralen Bestandteil des Glaubens annimmt, bei welcher jedoch die Idee der Orthodoxie sowie zentralistisch verkündete Doktrinen von untergeordneter Bedeutung sind (Holland 2009: 5). Vermögen solche qualitativen Unterschiede des Katholizismus regional noch durchaus räumliche Homogenität herzustellen so sind die Städte – dabei vor allem die zwei großen Ballungsräume Ecuadors – infolge massiver Wanderungsbewegungen in den letzten Jahrzehnten eher als heterogenes Mosaik katholischer Religionspraxis zu sehen.

4.3.2 Protestantismus

Die Protestanten machen in Guayaquil je nach Quelle und Zählweise zwischen 10% (Hoy 10.10.2004) und 20% (Estrada de Vergara 2003) der Gesamtbevölkerung aus, wobei auch Schätzungen bestehen, die wesentlich höher ausfallen. Die Schwierigkeiten einer eindeutigen Zählung werden im Folgenden ersichtlich. Relativ akkurate Aussagen sind hingegen bezüglich der Anzahl protestantischer Gotteshäuser in Guayaquil zu treffen, welche im Jahr 2011 mit ca. 2000 beziffert wurde (GESTDEPRO 2011). Die protestantischen Gemeinden in Guayaquil verfügen gegenüber der Katholischen Kirche also über einen quantitativen Vorteil bezüglich Gotteshäusern wie auch diesen vorstehenden Geistlichen.

Im Gegensatz zur Katholischen Kirche sind die protestantischen Gemeinden Guayaquils weder programmatisch noch institutionell vereinigt, sondern in hohem Maße autonom. Allen gemeinsam ist die Selbstwahrnehmung als Teil des protestantischen Zweiges des Christentums in Abgrenzung zum orthodoxen und katholischen. Diese Abgrenzung jedoch basiert nicht auf einer uniformen Lesart der Bibel, sondern eher Gemeinsamkeiten im Angang von Glauben, Religionspraxis und kirchlicher Organisationsform (Noll 2011: 5ff.). Zum einen besteht Konsens über die Ablehnung irdischer Verkörperungen göttlicher Macht, wie sie beispielsweise der Papst als Stellvertreter Gottes auf Erden in der Katholischen Kirche beansprucht, was als Häresie gewertet wird. Gleiches gilt für eine Anbetung der Heiligen sowie die Marienverehrung, vor allem in Form von Abbildern, da dies als Götzenanbetung angesehen wird. Dies gilt ebenfalls für das im Katholizismus genutzte Kruzifix. Zum anderen wird die Bibel als niedergeschriebenes Wort Gottes verstanden, womit ihr eine überragende Bedeutung zukommt. Sie gilt als Quelle absoluter Wahrheit und Maßgabe für das Handeln jedes wahren Gläubigen. Unterschiedliche Interpretationen in Kombination mit einer Vielfalt aus der Bibel herleitbarer Thematiken ergeben jedoch weniger eine Idealvorstellung für die religiöse Lebensgestaltung als vielmehr enorme Spielräume und Unterschiede infolge des dritten Grundmerkmals des Protestantismus, der Bedeutung von individuellem Studium, Auslegung und Verkündung der Heiligen Schrift.

Als Folge agieren rund 40% der protestantischen Gemeinden Guayaquils absolut eigenständig, während der Rest in Dachverbänden unterschiedlicher Größe organisiert ist – von einigen lokalen Gemeinden bis hin zu globalem Ausmaß. Prinzipiell ist jeder Evangelikale dazu ermutigt, sich aktiv in bestehende Gemeinden einzubringen oder

auch eine neue zu gründen. Die größten in der Stadt vertretenen sind *Santidad de Dios*, *Asamblea de Dios*, *El Verbo*, *Cuadrangulares*, *Iglesia de Dios*, *Iglesia de Dios Pentecostal Trinitaria*, *Unión Misionera*, *Nenomistas*, *Prebiteriano*, *Nazarenos*, *Alianza Cristiana Misionera* sowie die ursprünglich lediglich in Brasilien beheimatete *Iglesia Universal del Reino de Dios* (Hoy 10.10.2004). Das schnelle Wachstum wird häufig auf die praktizierte Prosperitätstheologie zurückgeführt, welche über alle sozialen Gruppen hinweg eine große Attraktivität ausstrahlt und dem Katholizismus – mitsamt seines Erlösungsversprechen im Jenseits – gegenüber Vorteile im Wettbewerb um Glaubensanhänger verschafft (Tse 2013: 10). Während Eliten die Religion für den Aufbau von individuellen Netzwerken und so als erweiterte Arena der Selbstverwirklichung nutzen können, ist für sozial benachteiligte Menschen ein diesseitiges Modernisierungsversprechen der Gesellschaft von besonderem Reiz (Geschwinder 2006: 292). Eine Ausrichtung der Gemeinden und ihrer Mitglieder auf Wohlstand und individuellen Erfolg wird entsprechend der zentralen Bedeutung der Heiligen Schrift biblisch legitimiert. Textstellen, laut derer Jesus Christus eine Geldbörse besaß, Transaktionen tätigte und sogar so wohlhabend war, dass er Judas für die Verwaltung seiner Finanzen benötigte, wird gebührende Bedeutung zugemessen (Martin 1992: 12). Unter den Gemeinden bestehen trotz einer allgemeinen Selbstwahrnehmung als protestantisch bzw. *evangelikal* oder *pentacostal* mitunter gravierende Differenzen und Rivalitäten aber auch enge Kooperationen. Letztere beide Bezeichnungen werden oftmals synonym für den nachreformatorischen Protestantismus verwendet. Trotz zahlreicher theologischer Gemeinsamkeiten sind sie jedoch nicht als bedeutungsgleich zu verstehen. Eine Mehrdeutigkeit der Begriffe besteht, da es sich nicht um Konfessionsbezeichnungen handelt, sondern übergeordnete und nur in geringem Maß koordinierte Bewegungen innerhalb des Christentums.

Ein zentrales Szenario in der europäischen Kolonisation des amerikanischen Doppelkontinents war die Flucht religiöser Dissidenten vor religiöser Verfolgung nach Nordamerika. Die Pilgerväter der *Mayflower*, puritanische Separatisten der anglikanischen Kirche, sind stellvertretend für dieses Massenphänomen anzusehen. Eine Konsolidierung deren Weltanschauung als Teil der sich herausbildenden US-amerikanischen Identität erfolgte im Rahmen von mehreren *Great Awakenings* (1740 – 1760, 1800 – 1840, 1880 – 1910, 1960 – 1970), Perioden großer religiöser Euphorie. Die Betonung religiöser Freiheit, eine ausgeprägte Religiosität in weiten Teilen der Bevölkerung sowie Ausdifferenzierung und Autonomisierung christlicher Konfessionen in den heutigen USA sind

als deren direkte Konsequenz zu verstehen (Noll 2011: 43ff.). Von den USA aus sowie in Maßen auch von Kanada und Europa ging in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts schließlich die zweite christliche, diesmal protestantische Missionierungswelle über Südamerika (González & González 2008: 206ff.). Auch Voekel et al. (2007: 1607) sprechen in diesem Zusammenhang von einem lateinamerikanischen Protestantismus *Made in USA*. Dieser ist jedoch keineswegs monolithisch sondern setzt sich aus zahlreichen Strängen zusammen.

Der *Evangelikalismus* ist eine dem Pietismus nahestehende Form der Besinnung auf grundlegende christliche Werte, welche als Gegenentwurf zu liberaler Theologie gilt, was bisweilen den Vorwurf eines christlichen Fundamentalismus zur Folge hat (Noll 2011: 43ff.). Neben der zuvor benannten Bedeutung der Bibel und des Laienstudiums ist das Konzept der Sünde im Alltag evangelikalen Lebens prägend. Im Fokus des Gläubigen steht eine persönliche und kontinuierliche Beziehung zu Jesus Christus und dessen Einbezug in individuelle Entscheidungen und Haltungen. So wird viel Wert darauf gelegt, dass religiöse Bekenntnisse eine eigenständige Entscheidung mündiger Personen sind, im Gegensatz zum Hineingeboren werden in eine Religion. Eine Selbstauffassung als evangelikal ergibt sich nicht durch eine Zugehörigkeit zu entsprechenden Gemeinden, sondern durch ein mit der Strömung konformes aber dennoch persönliches Verhältnis zum Sakralen. So bildet der Evangelikalismus nicht nur eine zentrale Komponente des nachreformatorischen Protestantismus, aber findet auch innerhalb des reformatorischen Zweiges – unter Lutheranern und Calvinisten – und selbst im Katholizismus Fürsprecher. Letzteres trotz der weit verbreiteten Auffassung unter Evangelikalen, dass die Katholische Kirche einen Irrweg des Christentums darstellt. Katholiken gelten unter Evangelikalen oftmals als falsche oder lediglich nominelle Christen. Einzig für das Judentum – als Religion des lebenden Jesus Christus – besteht in zahlreichen evangelikalen Gemeinden große Wertschätzung, während anderen nicht-christlichen Religionen die Legitimität abgesprochen wird. Von großer Bedeutung unter Gläubigen sind Bemühungen um eine Bekehrung Andersgläubiger, was rege Missionarsaktivitäten unter Evangelikalen zur Folge hat. Tendenziell besteht ein hohes Maß an sozialer Kontrolle in den Gemeinden. Trotz eines ethischen Konservatismus wird dem Evangelikalismus Potential zu einer gesellschaftlichen Modernisierung und einer progressiven Transformation zugeschrieben (Mellor & Shilling 2014: 283, Voekel et al. 2007: 1622). Bei allen genannten Gemeinsamkeiten beinhaltet die evangelikale Bewegung also auch intern zahlreiche doktrinelles Widersprüche.

Der *Pentacostalismus* bzw. die Pfingstbewegung ist, wenn auch zu verstehen als Resultat des evangelikalen Umfelds der USA im späten 19. Jahrhundert, nachweislich auf Charles Fox Parham zurückzuführen (Noll 2011: 89ff.). Dieser entwickelte eine Form der spirituellen Zungenrede, welche auf der direkten Verbindung mit dem Heiligen Geist und somit einem Teil der göttlichen Dreifaltigkeit basiert. Der Pentacostalismus fußt auf einem Vertrauen in das permanente Wirken allmächtiger Kräfte und deren Einbezug in das profane Weltverständnis. Von großer Bedeutung ist die Erwartung einer Rückkehr Jesu Christi und damit des Anbeginns einer Epoche des Friedens auf Erden sowie der Glaube an einen möglichen Gebrauch göttlicher Macht, beispielsweise in Form von Wunderheilungen und Prophetie. Die pentacostale Religionspraxis ist geprägt durch ekstatische Momente in Ablehnung eines dogmatisch und liturgisch erstarrten Christentums. So ist auch zu erklären, dass einige pentacostale Gemeinden einen genuinen Ursprung hatten, während andere sich als geistliche Erneuerungen innerhalb bestehender Strukturen herausbildeten. Im Sinne der Erneuerung findet sich auch im Pentacostalismus die Erwachsenentaufe als Bekehrung von einem verdorbenen Christentum und eine Verjüngung des Glaubens wieder, zumeist einhergehend mit einem individuell proklamierten Lebenswandel. Pentacostale Charakteristika und Praxen sind weltweit in unterschiedlichem Ausmaß in einer Symbiose mit dem evangelikalen Grundgerüst verwachsen, womit sich die beiden Strömungen gegenseitig Auftrieb verleihen. Bei dem pentacostalen Erweckungsgedanken handelt es sich keineswegs um eine Randerscheinung, sondern um ein protestantisches Massenphänomen, welches auf sämtlichen Kontinenten wiederzufinden ist. Je nach Zählweise gibt es derzeit weltweit zwischen 200 und 600 Millionen Pentacostalen (Barrett & Johnson 2002).

Von der Pfingstbewegung abgehend entstand in den 1950er und 1960er Jahren innerhalb verschiedener Gemeinden in Nordamerika und Europa die *Charismatische Erneuerungsbewegung*. Diese ging ursprünglich von lutherischen Geistlichen aus, strahlte jedoch schnell auf protestantische Freikirchen aus (González & González 2008: 286ff.). Während hier wiederum der Heilige Geist als übernatürliche Kraft im Alltag prägend ist, gelten ein weniger ekstatischer Umgang mit göttlichen Geistesgaben und ein tendenziell an die Vorstellung vom Ur-Christentum angelehntes Selbstverständnis. Auch die Charismatische Bewegung ist als divers zu verstehen, hat sich innerhalb vieler Kirchen etablieren können oder zur Gründung unabhängiger Gemeinden geführt. Ebenso wie bei den Evangelikalen und Pentacostalen ist auch bei der Charismatischen Bewegung eine

enorme Vielfalt vorzufinden, wie auch der Übergang zum christlichen Fundamentalismus je nach Auffassung fließend ist (MacDonald 1975: 54ff.).

Als letzte für Guayaquil relevante Abwandlung des nachreformierten Protestantismus ist an dieser Stelle der *New Evangelicalism* zu nennen. Diese wiederum aus den USA stammende Bewegung benennt die Neuorientierung zahlreicher Christen aus evangelikalem, pentacostalem und charismatischem Umfeld infolge einer Ablehnung der Vereinnahmung des Glaubens durch politischen Konservatismus (vgl. Pally 2010), was im Zusammenhang mit der US-amerikanischen Republikanischen Partei zu sehen ist. Verurteilt werden soziale Ungleichheit, Kriege, Intervention in die Bildungspolitik sowie mit Hass aufgeladene Diskurse gegen Homosexuelle und Immigranten. Ferner besteht – im Gegensatz zu den zuvor beschriebenen Strömungen des Protestantismus – allgemein die Ablehnung einer Verwebung von Religion und Politik, weswegen der *New Evangelicalism* als antipatriotisch zu verstehen ist. Zugleich wird der Begriff teilweise auch konträr verwendet und bezeichnet eine Erneuerung der evangelikalen Bewegung, ohne dass dies mit einem Wertewandel der Gläubigen einhergehen muss.

Wenn also auch eine große Diversität innerhalb des Protestantismus vorzufinden ist, welche als Folge einer individuellen Interpretation der Bibel unter den Gläubigen selbst auf Ebene einzelner Gemeinden Bestand haben kann, wird im Folgenden generalisierend der Begriff Evangelikalismus verwendet. In Ecuador gilt dieser unter Protestanten als meistverbreitete Eigenbezeichnung sowie Kategorie staatlicher statistischer Erhebungen.

4.3.3 Minderheitenkonfessionen

Während der Katholizismus und der Evangelikalismus einen Großteil der Gläubigen in Guayaquil abdecken, ist eine Reihe weiterer Konfessionen in der Stadt vertreten, deren Etablierung mit der religiösen Pluralisierung Ecuadors ab den 1960ern einsetzte. Die meisten von ihnen sind an das Christentum angelehnt und vollzogen von Nordamerika aus ihre Verbreitung in Ecuador.

Die ersten *Zeugen Jehovas* gelangten in den 1940er Jahren nach Guayaquil. Aufgrund eines kontinuierlichen Wachstums waren es im Jahr 2004 etwa 60.000 aktive Anhänger, welche rund 87 sogenannte Königreichssäle nutzten (Hoy 10.10.2004). Die christliche Konfession ist in den USA aus der *Internationalen Vereinigung Ernster Bibelforscher* um die Wende von 19. zum 20. Jahrhundert hervorgegangen und erfährt seitdem ein schnelles

Wachstum infolge ausgeprägter Missionstätigkeiten. Die Bibel gilt als göttlich inspirierte Wahrheit. Politische Autorität wird akzeptiert, so lange sie nicht Handlungen erfordert, welche nicht mit geltendem Bibelverständnis in Einklang zu bringen sind. Die Zeugen Jehovas praktizieren eine strikte Unterscheidung zwischen Religion und weltlichen Angelegenheiten, die für sie der Relevanz entbehrt, da von einer Rückkehr des Messias ausgegangen wird, welche nach der aktuellen Epoche des Elends zu einer Wiederherstellung des Paradieses auf der Erde führen wird (Wah 2001). Spirituelle Mission der Zeugen Jehovas ist es, die Welt hierüber in Kenntnis zu setzen und sie darauf vorzubereiten.

Die *Siebenten-Tags-Adventisten* als weltweit größte adventistische Religionsgemeinschaft betrieben 2004 rund 50 Tempel in Guayaquil, welche von insgesamt 14.000 Anhängern aufgesucht wurden. Ebenso wie die Zeugen Jehovas haben sie ihren Ursprung in den USA des 19. Jahrhunderts, erkennen die Bibel als einzige religiöse Autorität an und gehen von einer baldigen und alles verändernden Wiederkunft Jesu Christi aus. Sie praktizieren die Erwachsenentaufe und der Missionsarbeit wird große Bedeutung zugemessen. Es besteht das Gebot eines gesunden Lebens, das weder asketisch noch ausschweifend ist und feste Speisegebote beinhaltet. Ein markanter Unterschied zu sämtlichen anderen dem Christentum nahen Religionen ist das Feiern des heiligen Tages am Samstag und eine Ausrichtung der Gemeindearbeit auf die Jugend. So sind derzeit rund 70% der Siebenten-Tags-Adventisten in Guayaquil Jugendliche (Hoy 10.10.2004). Wenn auch die Adventisten als protestantische Religionsgruppe zu verstehen sind, werden sie an dieser Stelle aufgeführt, da sie nicht zu den Evangelikalen gezählt werden können.

Die ersten Missionare der *Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage* (LDS-Church), der größten Konfession des Mormonentums, gelangten im Jahr 1971 nach Ecuador. Obwohl zahlreiche Gemeindezentren bestanden und die Anhängerzahlen ein stetiges Wachstum erfuhren, befand sich der nächstgelegene Tempel lange Zeit in Lima, bis im Jahr 1999 in Guayaquil der erste und bislang einzige auf ecuadorianischem Staatsgebiet geweiht wurde. Nach Angaben der LDS-Church lebten 2004 rund 90.000 Gläubige in Guayaquil (Hoy 10.10.2004). Wiederum hat die Konfession ihren Ursprung in den USA, wobei der Bundesstaat Utah die Wiege der Religionsgemeinschaft darstellt. Der Missionsarbeit kommt große Bedeutung zu. Im Normalfall betätigen sich jeder männliche und zahlreiche weibliche Gläubige ein Jahr lang als Missionare, oftmals weit abseits des eigenen Wohnorts. Dem Familienleben wird ein großer Wert zugerechnet, ebenso wie dem Gebot der Wohltätigkeit gegenüber Benachteiligten. Die Taufe wird im mündigen

Alter praktiziert. Weltliche Autoritäten werden akzeptiert, da sie als von Gott gelenkte Autoritäten zur Durchsetzung seines Willens gelten, wobei eine strikte Trennung kirchlicher und staatlicher Angelegenheit eingefordert wird. Trotz des Verwendens von Altem und Neuem Testament gilt die LDS-Church unter Katholiken sowie Protestanten nicht als christliche Konfession, sondern aufgrund der überragenden Bedeutung des Buchs Mormon lediglich als eine angelehnte, synkretische Glaubensrichtung. Während das Mormonentum anderen christlichen und nicht-christlichen Konfessionen spirituell die Gültigkeit abspricht, wird religiöse Toleranz befürwortet.

Ebenfalls Agnostizismus und Atheismus sind in Guayaquil verbreitet. Agnostizismus als Skepsis, Desinteresse oder Gleichgültigkeit gegenüber übernatürlichen Kräften sowie Atheismus als Überzeugung, dass es solche nicht gibt oder nicht geben kann sind keine Religionen, definieren sich jedoch über deren Ablehnung und werden so zu einer wesentlichen Größe innerhalb des religiösen Feldes. Bei aller Vielfalt sind sie nicht zwangsläufig mit der Ablehnung religiöser Institutionen oder gar einem zur Schau stellen der eigenen Weltanschauung verbunden. So ist bei einem Anteil von 8% Atheisten und Agnostikern in Ecuador durchaus wahrscheinlich, dass zahlreiche weitere Personen mit vergleichbarer Weltanschauung statistisch als Mitglieder religiöser Gruppierungen gelten. Die Übergänge zur Religiosität sind als fließend anzunehmen. Die *Asociación Ateísta Ecuatoriana* stellt eine offizielle, wenn auch kleine Vertretung der Anliegen von Atheismus und Agnostizismus in Guayaquil dar. Die geringe Größe ist nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass es ein Merkmal von Atheismus und Agnostizismus ist, sich nicht in Organisationen zu engagieren, welche eine Weltanschauung repräsentieren.

Jüdische, buddhistische, hinduistische und muslimische Gläubige sind in Guayaquil als statistische Zählgrößen vorhanden aber numerisch kaum relevant, da sie jeweils nicht die 500 Anhänger überschreiten und im Alltag kaum zu sehen sind (Hoy 10.10.2004).

5. METHODIK

Der Forschungsaufenthalt in Guayaquil erstreckte sich vom 30. April bis zum 29. September 2013. Als Untersuchungsraum wurde prinzipiell die gesamte Stadt anerkannt, wenn auch vorab ersichtlich war, dass keine erschöpfende Abdeckung für die Forschungsfragen relevanter Ereignisse und Erscheinungen möglich ist. Die empirische Arbeit konzentrierte sich daher auf ausgewählte Stadtteile und folgte darüber hinaus einem selektiven Ansatz, je nach Gelegenheiten und Umsetzbarkeit. Da anhand Guayaquils ein Nachvollzug der prinzipiellen Wechselwirkung zwischen Religion und öffentlichem städtischen Raum angestrebt wurde und nicht eine exakte Vermessung der Ausprägungen im Stadtraum, wird dies nicht als problematisch angesehen. Der Umfang der Fragestellung sowie die Vielfalt zu berücksichtigender Elemente im öffentlichen Raum erforderten eine methodische Triangulation (vgl. Flick 2002: 136), welche komplementär unterschiedliche Typen qualitativen Datenmaterials eintrug und sowohl Mikro- als auch Makroperspektiven gewährleistete.

Bei den angewandten Methoden handelt es sich um Beobachtung und Kartierung (5.1), Experteninterviews (5.2.), Kurzinterviews mit der Stadtbevölkerung (5.3.), die ethnographische Mikrobetrachtung eines abgegrenzten öffentlichen Areals (5.4.), die Auswertung lokal kursierender religiöser Printmedien (5.5.) und die Auswertung medialer und städtischer Berichterstattung zu Religion im öffentlichen städtischen Raum (5.6.). Die Ansätze 5.4. und 5.5. waren beim anfänglichen Konzipieren des Forschungsdesigns noch nicht inbegriffen und erwiesen sich erst im Laufe des Aufenthalts als sinnvoll. Die Ansätze 5.3. und 5.6. wurden unter Einbezug einer Hilfskraft verfolgt. Es folgen jeweils kurze Erläuterungen.

5.1 BEOBACHTUNG UND KARTIERUNG

Die visuelle Präsenz von Religion im öffentlichen städtischen Raum, verankert in sozialer Praxis und symbolischer Ordnung, wurde zunächst in zahlreichen Feldbegehungen erkundet. Daraufhin entstand eine rudimentäre Typologie öffentlicher Räume im Stadtgebiet, welche anhand dreier repräsentativer Bezirke abgearbeitet wurde. Systematische Beobachtung und Kartierung dienten darin einem Nachvollzug

der Distribution religiöser Symbolik in der Bevölkerung und Stadtphysis sowie den Ausprägungen religiöser Praxis und daraus hervorgehender Interaktionen. Die Abgrenzung der spezifischen Untersuchungsgebiete erfolgte nach eigenem Ermessen in Abhängigkeit von administrativen und physischen Grenzen. Sie befanden sich (1) im Stadtzentrum Guayaquil, (2) dem innerstädtischen Wohnbezirk *Cristo del Consuelo* sowie (3) dem nördlichen Teil der Marginalsiedlung *Bastión Popular* (Abb. 5).

Während die Kartierung auf die Verortung, Größe und Anzahl der Gotteshäuser unterschiedlicher Konfessionen abzielte, galt die Beobachtung der Außengestaltung religiöser Einrichtungen und der Verbreitung religiöser Symbolik in Form von Graffiti, Hausverzierungen, Plakaten, Autobeschriftungen, Statuen sowie persönlichen religiösen Kennzeichen wie Kruzifixen, mitgetragenen Bibeln, Tätowierungen, Haarschleiern usw. Weiterhin waren individuelle sowie kollektive Performanzen von Interesse, beispielsweise öffentliches Bekreuzigen und Beten, Prozessionen, religiöse Ansprachen und dergleichen. Nicht zuletzt galt das Augenmerk auch sozialen Interaktionen, welche sich als Folge religiöser Präsenzen im Stadtraum ergaben. Die Beobachtung zielte also auf Zusammenhänge und Dekonstruktion von religiösem Handeln, Repräsentationen sowie in der Stadt bestehenden Diskursen ab (Thrift 1996b: 23ff.).

Es wurde ein weites Verständnis von Performanz gebraucht. Dies folgte zum einen Goffmans klassischer Auffassung einer festen Regeln unterworfenen Interaktion, welche unabhängig von Umwelteinflüssen in Erscheinung tritt und geprägt von klaren Intentionen und Eigenbewusstsein seitens der Agierenden verläuft (Gregson & Rose 2000: 436). Als Performanz galt daher »all the activity of an individual which occurs during a period marked by his continuous presence before a particular set of observers and which has some influence on the observers« (Goffman 1959: 22), also eine Präsenz mit den Charakteristika einer Aufführung, einer fest umrissenen Handlung und dahinterstehenden Absichten sowie einem kenntlichen Verständnis von handelndem Subjekt und zu erreichendem Objekt. Zum anderen wurde der Performanzbegriff auch im Sinne Judith Butlers (vgl. 1990) verstanden. Dessen vorrangiges Anliegen ist ein Verständnis von Performanzen über Ursache und Wirkung hinaus als ein für alle Beteiligten hochgradig kontingentes Ereignis (Butler 2001: 94). Der Handelnde mitsamt Intentionen gerät zu Gunsten des Ereignisses als eigentlichem Objekt des Interesses in den Hintergrund (Berndt & Boeckler 2007: 220). Butler verwendet in diesem Zusammenhang den Begriff der Performativität als der Performanz innewohnendes Potential sich

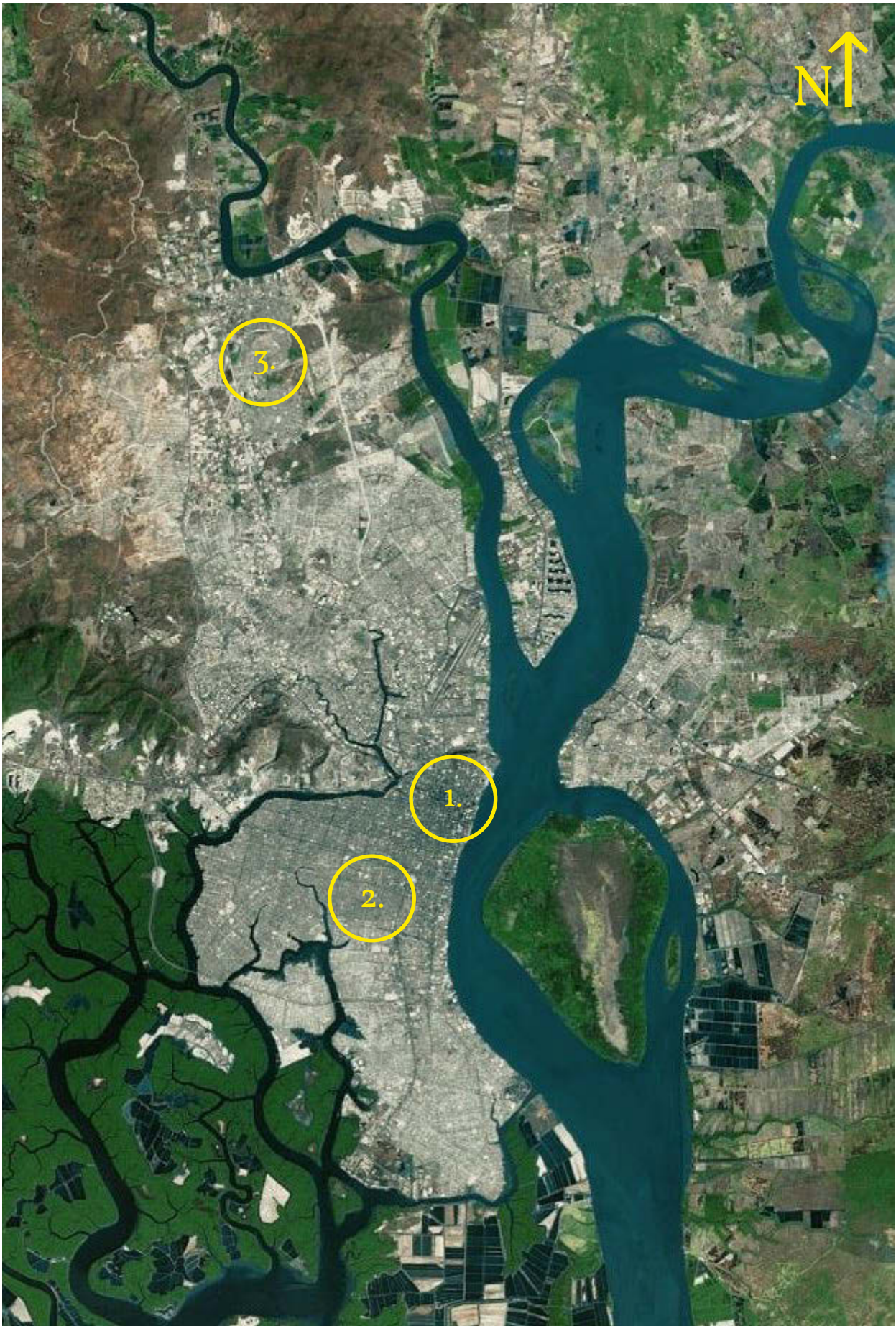


Abb. 5 Untersuchungsgebiete

über permanente, ritualisierte – nicht zwangsläufig bewusste – Handlungen in gesellschaftliche Diskurse einzuschreiben. Eine Teilhabe am öffentlichen Raum und einem jeden Handeln enthaltene Performativität ermöglicht die Eigenrepräsentation und Artikulation jeweiliger Anliegen (Gregson & Rose 2000: 441). Die beiden Interpretationen des Begriffs sind nicht als zueinander im Widerspruch stehend, sondern vielmehr als einander ergänzend zu verstehen (Nash 2000: 662).

Über die drei ausgewählten Untersuchungsgebiete hinaus wurde der komplette Forschungsaufenthalt in Guayaquil als andauernde teilnehmende Beobachtung verstanden, bei welcher auch spontane Beobachtungen und Interaktionen als Möglichkeiten des Erkenntnisgewinns begrüßt wurden. Durch eine mit dem Forschungsaufenthalt verbundene Gestaltung des Alltags aber auch ergebnisoffene Erkundungen im Stadtgebiet ergaben sich zahlreiche Möglichkeiten zum Gewinn empirischen Materials, beispielsweise infolge des Beiwohnens an religiösen Aktivitäten – wie Prozessionen, Straßenpredigten und Diskussionsgruppen – oder Konversationen zur Religion mit der Stadtbevölkerung. Die Ergebnisse wurden zum einen – soweit möglich – in fotografischer Form und zum anderen in einem Feldbuch festgehalten.

5.2 EXPERTENINTERVIEWS

Es wurden insgesamt zwölf Experteninterviews durchgeführt. Als Experten galten Personen, die im Hinblick auf Religion oder öffentlichen städtischen Raum in Guayaquil als Sachverständige in besonderer Weise als kompetent zu betrachten sind (Deeke 1995: 7-8). Die Interviews wurden mithilfe halbstandardisierter Leitfäden durchgeführt, um jeweils bestmöglich auf die Kompetenzen der Gesprächspartner eingehen zu können. Ein für diesen Zweck zuvor angefertigter Katalog an Fragen umfasste die Themenbereiche; (1) ecuadorianischer Staat und Gesellschaft im Hinblick auf Religion, (2) Gestaltung und Regulierung des öffentlichen Raums in Guayaquil, (3) religiöses Handeln im öffentlichen Raum der Stadt, (4) gesellschaftliche Konsequenzen aus gegebenem Handeln sowie (5) spezifische Fragen zu den einzelnen Glaubensgemeinschaften in Guayaquil. Die Interviews dauerten zwischen 40 und 70 Minuten und wurden jeweils in Abstimmung mit den Gesprächsteilnehmern mithilfe eines Diktaphons aufgezeichnet. Die Experten erfüllten bezüglich ihrer Kompetenzen für das religiöse Feld sowie die

Öffentlichkeit in Guayaquil die vorab gestellte Zielsetzung einer diversen und qualifizierten Expertise. Es wurden Vertreter der zwei bedeutendsten christlichen Konfessionen in der Stadt – der Katholischen Kirche sowie evangelikaler Gemeinden – erreicht wie auch einer religiösen Minderheit in Form der LDS-Church sowie eines atheistischen Dachverbandes. An politischen Verwaltungsorganen bestand die Möglichkeit zu Gesprächen mit Mitarbeitern aus der Stadtverwaltung Guayaquils und dem für Fragen der Religion verantwortlichen Ministerium auf nationaler Ebene. Weiterhin fungierten Wissenschaftler aus den Fachdisziplinen Theologie, Religionswissenschaften und Anthropologie sowie zum Thema der Religion arbeitende Publizisten als Experten. Hierbei ist anzumerken, dass die forschungsrelevanten Kompetenzen bei einigen Interviewpartnern gehäuft auftraten und im Interview beispielsweise nicht immer zwischen Wissenschaftler und Geistlichem unterschieden werden konnte. Aufgrund einer von allen Gesprächspartnern ausdrücklich erteilten Erlaubnis des offenen Umgangs mit dem Interviewmaterial wird für Quellenverweise im weiteren Verlauf dieser Arbeit lediglich eine Pseudonymisierung des Namens sowie Generalisierung des forschungsrelevanten Betätigungsfelds verwendet (vgl. Flick 2002: 380). Die Zuordnung lautet wie folgt:

Carlos Gertester	Mitarbeiter der katholischen Erzdiözese Guayaquil
Eduardo Jiménez	Mitarbeiter einer katholischen Organisation
Pablo Pérez	Katholischer Pastor und Publizist
Fernando L. Montoya	Vorsitzender eines evangelikalen Dachverbandes
Antonio Martinez	Theologe und Pastor einer evangelikalen Gemeinde
Gonzalo de Rojas & Luisa Navarro	Mitglieder eines atheistischen Dachverbandes
Ramiro Macedo	Mitarbeiter der LDS-Church
Claudio Parades	Religionswissenschaftler aus Quito
Alma Usabiaga	Religionsanthropologin aus Quito
Vanesa Álvarez	Mitarbeiterin des ecuadorianischen Ministeriums für Justiz, Menschenrechte und Kulte
Michael Méndez	Mitarbeiter der Stadtverwaltung Guayaquil
Jaime Blanco Aguilera	Publizist und Regierungsmitarbeiter aus Guayaquil

Wenn auch die Anzahl der Interviews unterhalb der vorab bestehenden Erwartungen zurückblieb, wird das Ergebnis im Nachhinein als zufriedenstellend erachtet. Zum einen wurde die Dichte empirisch verwertbarer religionssoziologischer Forschung sowie zivilgesellschaftlicher religiöser Organisationen vor Ort überschätzt, zum anderen waren institutionell initiierte religiöse Aktivitäten im öffentlichen Raum bei den evangelikalen Gemeinden und Minderheitenkonfessionen eher rar und bei der Katholischen Kirche zentralisiert, womit sich wenige Ansprechpartner ergaben. Die erste Kontaktaufnahme zu potentiellen Interviewpartnern gestaltete sich in vielen Fällen als problematisch. Infolge mangelnder digitaler Präsenzen und generell geringer Einsichtsmöglichkeiten in Strukturen religiöser, staatlicher und städtischer Institutionen erfolgte sie zumeist über ein persönliches Aufsuchen und Vorstellen des eigenen Anliegens. Bisweilen resultierte dies in längeren Prozessen, bis geeignete Interviewpartner ausgemacht wurden, so dass mitunter viel Zeit und Mühe aufgewendet werden musste. Ungeachtet dieser unterschätzten Initialhürde ist die Kooperationsbereitschaft fast aller Interviewpartner als sehr hoch zu bewerten. Generell bestand großes Interesse am Forschungsunterfangen wie auch eine – empfundene – Offenheit beim Umgang mit ihrem Wissen. Zusätzlich zu den Interviews wurde so auch weiteres Datenmaterial in Form von Textdokumenten, Karten und Statistiken erlangt, welches in dieser Arbeit ebenfalls zur Anwendung kommt.

5.3 KURZINTERVIEWS MIT DER STADTBEVÖLKERUNG

In einem Zeitraum von zwei Wochen im August 2013 wurden 32 Kurzinterviews zu Religion in Guayaquil mit Passanten an diversen Orten im Zentrum der Stadt durchgeführt. Die Stichprobe wurde im Laufe der empirischen Arbeit zusammengestellt, wobei versucht wurde, auf ein ausgewogenes Verhältnis bezüglich Geschlecht, Alter, sozialer Klasse und Ethnie zu achten. Die Zusammensetzung wird im Rahmen der Stichprobengröße als zufriedenstellend empfunden, wobei sich im Rahmen der Gespräche ergab, dass selbst konfessionelle Zugehörigkeiten annähernd repräsentativ vertreten waren. Personen mit Wohnort außerhalb Guayaquils sowie Kinder unter 15 Jahren wurden ausgeschlossen. Die Standorte der Datenerhebung waren die Flusspromenade *Malecón 2000*, die *Plaza de la Administración* vor dem Gebäude der Stadtverwaltung, der

Parque Seminario in der Nähe der Kathedrale Guayaquils sowie der *Parque del Centenario* und angrenzende Grünflächen. Eine Beschränkung auf das Zentrum Guayaquils bei diesem empirischen Ansatz empfahl sich aufgrund der Dichte und Fluktuation an Personen wie auch dem für spontane Gesprächssituationen geeigneten Ambiente. Weiterhin wurde hier am ehesten eine soziale Durchmischung der Probanden erwartet. Namen wurden nicht erfragt und werden im Folgenden mithilfe von Pseudonymen in Form frei gewählter Vornamen referenziert.

Vier Leitfragen zielten im Rahmen der Interviews jeweils auf (1) die subjektive Empfindung der Bedeutung von Religion in Guayaquil, (2) die Bedeutung individueller Glaubensangehörigkeit für den sozialen Umgang in der Stadt, (3) Formen des Ausdrucks der individuellen Religiosität im öffentlichen Raum sowie (4) Religion als Konversationsthema im persönlichen Alltag. Die Fragen sollten abgeschlossene Stellungnahmen aber je nach Bereitschaft auch weiterführende Gespräche erwirken. Entsprechend betrug die Länge der Interviews in manchen Fällen nur drei in anderen aber bis zu fünfzehn Minuten. In einigen Fällen ergaben sich aus der Situation heraus Dialoge mit mehreren Gesprächspartnern auf einmal. Der Gesprächsverlauf wurde jeweils nach vorausgehendem Einholen einer Einwilligung mithilfe eines Diktaphons aufgezeichnet. Die Teilnahmebereitschaft ist auch hier als sehr hoch zu bewerten.

Trotz mangelnder quantitativer Aussagekraft schien ein solcher Zugang zum Feld adäquat, um zumindest explorativ auf die Betroffenheit der Akteure von äußeren Reizen wie auch ihre Intentionen beim religiösen Handeln im öffentlichen Raum einzugehen. Dispositionen sind in diesem Sinn als Resultat sozialer Interaktionen und mit diesen einhergehenden Gefühlen zu verstehen, welche wiederum für künftige Handlungen bestimmend sind (Thrift 2004: 62). In Ergänzung mit Performanz ergibt sich ein Kreislauf aus affektieren und affektiert werden, welcher die räumliche Produktion des Religiösen bestimmt, indem Praxis und ein Versehen der Welt mit symbolischer Bedeutung geprägt werden (vgl. Duff 2010: 884ff.).

5.4 ETHNOGRAPHIE IM PARQUE DEL CENTENARIO

An insgesamt vierzehn Tagen im Juli und August 2013 wurde der *Parque del Centenario* im Zentrum Guayaquils zu verschiedenen Tageszeiten jeweils für mehrere Stunden

aufgesucht und teilnehmend beobachtet. Über diese fixen Termine hinaus bot es sich dank der zentralen Lage des Parks auch immer wieder an, kurzfristig Forschungszeit zu investieren. Der Zugang empfahl sich infolge eines regen öffentlichen Lebens und gehäufte religiöser Aktivitäten, womit der *Parque del Centenario* als prototypischer *Kleiner öffentlicher Raum* (Costa 1997: 66ff.) identifiziert wurde. Es wurden der Verlauf des Alltags beobachtet und zahlreiche Konversationen mit Menschen im Park geführt. Von besonderer Aufmerksamkeit waren Gespräche zu Religion unter den Anwesenden, religiöse Symbolik, Aktivitäten von Laienpredigten, gelegentliche religiöse Großveranstaltungen und jegliche anderen Formen religiösen Handelns. Die Ergebnisse wurden mithilfe des Felddtagebuchs sowie fotografisch dokumentiert, womit dieser Ansatz als räumliche Intensivierung von 5.1. angesehen werden kann.

Der *Parque del Centenario* als größte Erholungsfläche im Zentrum Guayaquils ist in Form eines Vierecks mit Seitenlängen von ca. 120m x 250m angelegt und mitsamt eines zentralen Denkmals dem 100. Jubiläum der Unabhängigkeit der Stadt gewidmet. Er gilt als touristische Sehenswürdigkeit und ist an einer zentralen Verkehrsachse der Stadtmitte gelegen. Ein besonderer Reiz für die Wahl als Forschungsgebiet ergab sich, da der Park von den beschriebenen Verhaltensregulierungen und -restriktionen im öffentlichen Raum des Stadtzentrums nur in geringem Maße betroffen ist, was ein heterogenes Publikum aus Ansässigen und Auswärtigen zur Folge hatte, wie auch neben der Religion eine Fülle unterschiedlicher Aktivitäten; informelle Ökonomie, Selbstdarstellung und Straßenkunst, Almosensammeln, Konsum von Rauschmitteln und vieles mehr.

Die Datenerhebung erfolgte teilweise unter sichtlicher Beeinflussung durch die Zurkenntnisnahme der eigenen Person, vor allem von Seiten regelmäßig im Park angetroffener Personen, welche häufig einen Religionsbezug aufwiesen. Auf Interesse hin wurde mit der eigenen Identität und den Intentionen des häufigen Aufenthalts im Park offen umgegangen, wobei die Tätigkeit im besten Fall auf Wohlwollen im schlechtesten auf Desinteresse stieß.

5.5 RELIGIÖSE PRINTMEDIEN IM ÖFFENTLICHEN RAUM

Im gesamten Forschungszeitraum wurden im öffentlichen Raum Guayaquils Printmedien mit religiösen Inhalten gesammelt, welche zumeist in Form von Handzetteln kursierten. Dieser empirische Ansatz beschränkte sich auf das Zentrum, welches – ausgenommen der unmittelbaren Nähe großer Einkaufszentren – als einziges eine solche Aktivität aufwies. Der überwiegende Teil des Materials entstammte evangelikalen Freikirchen und Kirchenverbänden, während die Verbreitung teilweise organisiert und teilweise auf Eigeninitiative betrieben wurde. Darüber hinaus waren auch die Katholische Kirche und die Zeugen Jehovas mittels Printmedien im öffentlichen Raum Guayaquils präsent. Eine epistemische Inwertsetzung erfolgt über eine Analyse der mit den Printmedien kommunizierten Inhalte sowie eine Betrachtung der räumlichen Muster und Arten der Distribution.

5.6 MEDIALE UND STÄDTISCHE BERICHTERSTATTUNG

Eine Analyse der medialen und städtischen Berichterstattung zur Präsenz von Religion im öffentlichen Raum Guayaquils bildete den letzten empirischen Ansatz. Konkret sind Beschreibungen und Kommentare zu religiösen Großereignissen und individuellen Aktivitäten in der Stadt sowie allgemeine Beiträge zur gesellschaftlichen Bedeutung von Religion gemeint. Diese tragen zu einer kollektiven Auseinandersetzung mit Religion in öffentlichen städtischen Räumen über den betreffenden Raum hinaus bei und sind gleichermaßen Abbild wie auch Antrieb sozialer Phänomene (Crang 1997: 360). Das Ziel bei diesem Ansatz war die Identifikation von Argumentationslinien, die einen Rückschluss auf Charakteristika, Veränderungen und subjektiven Empfindungen von Religion und religiösen Grenzziehungen im öffentlichen Raum zulassen.

Über den gesamten Forschungszeitraum wurden zwei große Tageszeitungen mit Sitz in Guayaquil sowie die offizielle Nachrichtenredaktion der Stadtverwaltung über die jeweiligen Onlinepräsenzen täglich abgerufen. Neben dem Inhalt und Duktus der relevanten Beiträge wurde die Häufigkeit einer zuerkannten Berichterstattung gegenüber religiösen Themen als empirisch verwertbar aufgefasst. Bei den gewählten Medien handelt es sich um die größte nationale – tendenziell liberale – Tageszeitung

El Universo (<http://www.eluniverso.com/>) sowie die älteste – tendenziell regierungsnah – Tageszeitung Ecuadors *El Telégrafo* (<http://www.telegrafo.com.ec/>). Das offizielle Presseportal der Stadtverwaltung Guayaquil (<http://www.guayaquil.gob.ec/noticiasgye>) beinhielt vor allem Nachrichten bezüglich deren Aktivitäten und der Arbeit des Bürgermeisters. In Einzelfällen wurden für eine Gewinnung an Datenmaterial auch weitere Zeitungen hinzugezogen sowie Artikel, die nicht in den Forschungszeitraum fielen.

6. EMPIRIE

»Guayaquil City va a reventar

»*Guayaquil City wird zerbersten*

Tanto calor no se puede aguantar«

So viel Hitze kann man nicht ertragen.«

Mano Negra – Guayaquil City (1989, eigene Übersetzung)

Nachdem in 2.1. und 2.2. anhand bestehender Literatur die theoretischen Grundlagen für eine Bearbeitung der Fragestellung dargelegt wurden, wird in diesem Kapitel das empirisch untersuchte Fallbeispiel Guayaquil hinzugezogen. Die Umstände und Eigenheiten des Auftretens von Religion im säkular konstituierten öffentlichen Raum sowie die Auswirkungen auf weltliche Bereiche der Gesellschaft wie auch für Religion selbst sollen mithilfe der Sozialtheorie von Pierre Bourdieu dargestellt werden, welche schematisch der Auswertung dienen wird. Bourdieus Theorie der sozialen Ordnung stellt das Handeln in den Vordergrund, womit sich ihr Wert für vorliegende Forschung über eine Auflösung der Dichotomie zwischen Subjekt und Objekt zu Gunsten eines holistischen Ansatzes gleichberechtigter Teile ergibt (Bourdieu 1987a: 49). Einzelne Akteure erfahren auf diese Weise ebenso Berücksichtigung wie die – religiösen und profanen – gesellschaftlichen Strukturen, welche sie herstellen und in die sie eingebettet sind. Während der soziale Raum und seine Reifikation eine Betrachtung der Relationen zwischen unterschiedlichen Religionsgemeinschaften und dem Säkularen in der Öffentlichkeit ermöglichen, empfehlen sich das religiöse Feld und der religiöse Habitus für eine Auswertung der verdinglichten bzw. inkorporierten Zusammenhänge. Die soziale Praxis und die symbolische Ordnung als integrative Elemente der Teilkonzepte von Bourdieus Sozialtheorie dienen als empirische Zugänge im öffentlichen städtischen Raum.

Während die Vorbehalte und ein daraus gebotener Umgang mit der Theorie zu Religion, Säkularität und Öffentlichkeit bereits ausgeführt wurden, ist die Anwendung der Sozialtheorie Bourdieus an dieser Stelle gesondert zu berücksichtigen. Da es sich eher um eine Methode des Zugangs zum Sozialen handelt, als dessen Erklärung, ist sie – wohlwollend – zwar als europäisch, nicht jedoch eurozentrisch zu verstehen. Konzepte wie der soziale Raum, soziale Felder und der Habitus sind zwar als Produkte einer wissenschaftlichen Kultur zu verstehen, welche sich aus verorteten Einflüssen, Intentionen und Subjektivität ergab, zeichnen sich jedoch auch durch Ergebnisoffenheit und die

Grundidee einer universellen Anwendbarkeit aus (Bourdieu 2011: 22). Ein schematisches ins Verhältnis Setzen der Teilkonzepte zueinander und das Festlegen ihrer Wirkungsgefüge ist aufgrund der Theorie innewohnender Komplexität und Vielzahl an Wechselbeziehungen nicht ohne Schwierigkeiten. So beinhalten derartige Versuche (vgl. Schinkel & Tacq 2004) zwangsläufig eine starke Reduktion, bei welcher der universelle Anspruch der Theorie wie auch ihr epistemisches Potential Beeinträchtigungen erfahren. Zudem offenbaren Bourdieus eigene Feldstudien (1987b, 2000, 2001a, 2001b) in der Auswertung zumeist ein komplexeres Verhältnis aus Habitus, sozialen Feldern und Kapitalien im sozialen Raum, als er es in seinen theoretischen Ausführungen beschreibt. In gewisser Weise jedoch ermächtigt der Umgang Bourdieus mit seiner eigenen Theorie zu einer ungezwungenen Adaption, welche im Rahmen der Vorgaben den Bedürfnissen des Forschungsvorhabens angepasst werden kann. Das im Weiteren zur Anwendung gebrachte Auswertungsschema (Abb. 6) folgt daher zum einen den theoretischen Ausführungen Bourdieus und zum anderen den spezifischen Anforderungen im Hinblick auf den öffentlichen städtischen Raum und Religion als Betrachtungsgegenstände.

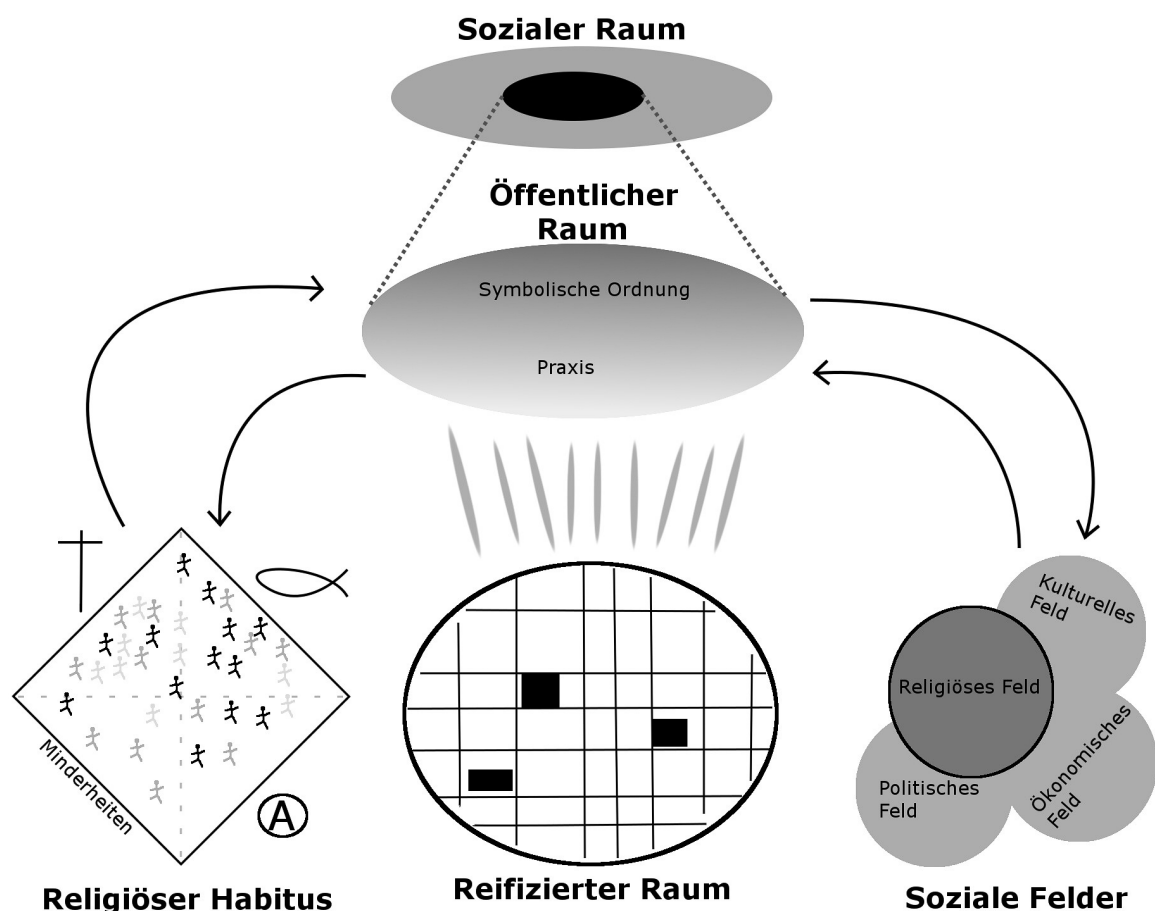


Abb. 6 Auswertungsschema

Der soziale Raum sowie seine Reifikation werden für eine Betrachtung des öffentlichen städtischen Raums als einem Resultat permanenter Aushandlungen um gesellschaftliche Teilhabe verwendet (6.1). Während die Verortung und Gestaltung von Gotteshäusern sowie religiöse Symbolik systematisch anhand dreier ausgewählter Stadtteile dargestellt wird, erfolgt die Betrachtung religiöser Großveranstaltungen, individueller Ausdrücke von Religion, religiöser Printmedien, ökonomischer Tätigkeiten, medialer Berichterstattung und auf Religion basierender sozialer Interaktionen im öffentlichen Raum exemplarisch anhand ausgewählter Orte und Ereignisse. Mithilfe des religiösen Feldes sollen anschließend die Positionen und das Agieren der unterschiedlichen Konfessionen im öffentlichen Raum dekonstruiert werden, ebenso wie die Verhältnisse der Konfessionen zueinander und die Bezüge zum politischen Feld (6.2). Von Interesse sind im Einzelnen die Bestände an Kapital und die Organisationsformen der einzelnen Konfessionen sowie deren Verhältnisse zum Staat und zur Stadtverwaltung Guayaquils. Anschließend erfolgt eine Betrachtung des religiösen Habitus in Guayaquil und seiner Bedeutung für konfessionelle Zugehörigkeit und soziale Praxis (6.3). Dabei wird auf die Bedeutung des religiösen Habitus für soziale Identität, Grenzziehung und Permeabilitäten sowie sozioökonomische Strukturen und Ethik in der Stadt eingegangen.

6.1 RELIGION IM ÖFFENTLICHEN RAUM GUAYAQUILS

6.1.1 Verortung und Gestaltung von Gotteshäusern

Der Säkularismus gebietet eine räumliche Isolation religiöser Praxis von der Öffentlichkeit, um deren Einwirken auf weltliche Bereiche der Gesellschaft außer Kraft zu setzen. Gotteshäuser stellen prinzipiell jenen privaten Raum dar, welcher Religion zugestanden wird. Sie ermöglichen Menschen eine Entfaltung ihrer religiösen Identität, dienen aber gleichzeitig deren Eindämmung in der Gesellschaft. Da die Konturen des öffentlichen Raums sich auch aus seinen Begrenzungen ergeben, bilden die Religion vorbehaltenen privaten Räume unweigerlich einen Teil des Stadtbildes im öffentlichen Raum. Ihre Zugehörigkeit zu einer bestimmten religiösen Gruppe sowie deren Kenntlichmachung verleiht Religion in der Öffentlichkeit eine visuelle Präsenz. Die Präsenz trägt zur symbolischen Ordnung des Raums und somit zur gesellschaftlichen Auseinandersetzung mit Religion bei (vgl. Yoo 2016). Weiterhin bedingen Gotteshäuser religiöse Praxis

auf Grundlage von Zugänglichkeit und ausgestrahlter Attraktivität, wobei im sozialen Raum besser positionierte Akteure infolge der Reifikation eher zu Raumprofiten gelangen (vgl. Myers 1962). Auf Religion basierende Dispositionen im individuellen Habitus der Gläubigen sind ohne Infrastrukturen und die ihnen zugemessene Bedeutung nicht möglich (vgl. McGavran 2005: 69ff.). Die Anzahl, Verortung und Gestaltung von Tempeln repräsentieren also die Bedeutung religiöser Gruppen in der Öffentlichkeit und vermögen es, sie zu reproduzieren.

Das Stadtbild Guayaquils ist entsprechend seiner Größe, Heterogenität der Bevölkerung sowie der unterschiedlichen Einflüsse in der Entwicklung äußerst vielfältig. Das Zentrum als ältester Stadtteil wurde bereits zur Kolonialzeit maßgeblich durch katholische Kirchen geprägt. Gleichberechtigt mit Gebäuden weltlicher Macht und ikonischen Denkmälern haben sie bis heute eine privilegierte Verortung im Zentrum, eine aufwendige Außengestaltung und entsprechende repräsentative Bedeutung (Abb. 7). Sie stellten zentrale Parameter bei der Planung der Stadt dar, was sich bis heute im Straßenraster widerspiegelt (Abb. 8). Die Frage, ob Guayaquil eine religiöse Stadt ist, wurde im Rahmen der Straßenumfragen häufig bejaht und mit Verweis auf die zahlreichen Kirchen begründet (Int. Carol). Das religiöse Monopol und die zentrale Funktion der Katholischen Kirche im Kolonialsystem bedingten eine privilegierte Position im sozialen Raum, welche in der Reifikation zur Geltung kam und bis heute die Grundlage von Raumprofiten aus der Verortung der Gotteshäuser – Erreichbarkeit sowie aus der Zentralität und Ausgestaltung hervorgehendem symbolischen Kapital – darstellt. Die katholischen Kirchen Guayaquils sind für keinen Bewohner und Besucher der Stadt zu übersehen und garantieren der Religionsgemeinschaft ein hohes Prestige, wobei die Größe der überirdischen Macht an der Pracht ihrer Tempel festgemacht wird (vgl. Devereux 2001). Ähnliches gilt für die Benennungen von Straßen und Stadträumen, welche sich am lokalen Klerus und an katholischen Heiligen orientieren. Auch ein Erodieren der Monopolstellung der Katholischen Kirche in Ecuador ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vermag nichts an der erfolgten Reifikation des sozialen Raums zu ändern, welche im Rahmen von Beharrungseffekten fortwirkt.

Bis auf den *Parque del Centenario* befinden sich sämtliche offenen Plätze und Parks des Stadtzentrums unmittelbar vor katholischen Kirchen. Die aufwendige Außengestaltung wird so zum obligatorischen Panorama im Rahmen eines innerstädtischen Verweilens



Abb. 7 Capilla del Cerro Santa Ana

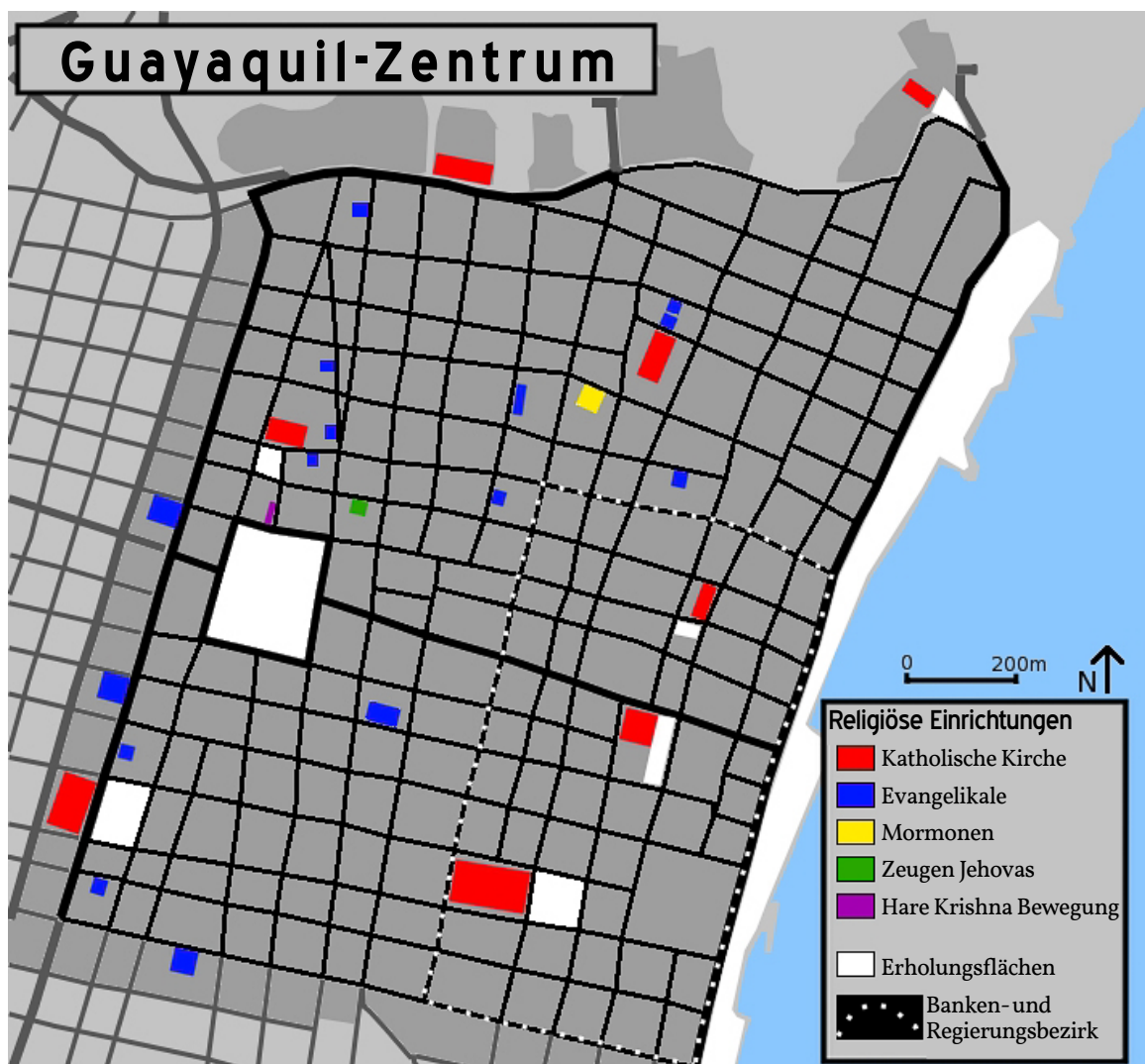


Abb. 8 Verteilung von Gotteshäusern

(Abb. 9). Ein ästhetisches Gesamtgefüge entsteht in Verbindung mit Monumenten auf den Freiflächen vor den Kirchen, welche allesamt männliche Figuren von nationaler Bedeutung abbilden. Neben dem Poeten *Medardo Ángel Silva* sind ebenfalls die aus Guayaquil stammenden Staatsmänner *Gabriel Garcia Moreno*, *Vicente Rocafuerte* und *Pedro Carbo* vorzufinden. Der Park vor der Kathedrale Guayaquils ist *Simón Bolívar* vorbehalten (Abb. 10) und reflektiert die Nähe politischer und religiöser Macht (vgl. Bourdieu 2002: 164). Die Einheit von Nationalgeschichte und Katholizismus weist im Rahmen aktiver Denkmalpflege an katholischen Kirchen durch die Stadtverwaltung Kontinuität auf (El Universo 27.09.2013), welche mithilfe von Informationstafeln (Abb. 11) und in der städtischen Öffentlichkeitsarbeit (Alcaldía de Guayaquil 03.07.2013, Alcaldía de Guayaquil 05.08.2013, Alcaldía de Guayaquil 13.09.2013) an die Bevölkerung kommuniziert wird. Durch die Stadtverwaltung zentral vorgegebener Modus bei der Produktion des Raums (vgl. Lefebvre: 1991) weist also deutlich eine katholische Prägung auf. So erfolgt auch an nationalen und lokalen Feiertagen ein Schmücken von katholischen Kirchengebäuden mit politischen Symbolen (Abb. 12), wodurch die Erzdiözese und die Stadtverwaltung einander Legitimation erteilen. Die Kirchenglocken in Guayaquil werden auf Anordnung der Stadtverwaltung seit mehreren Jahren nicht mehr verwendet, so dass eine regelmäßige Beschallung des öffentlichen Raums entfällt (Expreso 15.06.2016).

Während die meisten Konfessionen der Stadt im Zentrum mit Gotteshäusern vertreten sind, ist das Banken- und Regierungsviertel exklusiv dem Katholizismus vorbehalten. Zahlreiche evangelikale Freikirchen (Abb. 13, Abb. 14), größere Einrichtungen von Dachverbänden (Abb. 15) sowie vereinzelte Gotteshäuser der Minderheitskonfessionen (Abb. 16, Abb. 17) befinden sich hingegen außerhalb, inmitten gewöhnlicher Wohnnutzung. Die Vielfalt an Kongregationen im Evangelikalismus spiegelt sich in der Erscheinung ihrer Gotteshäuser in Guayaquil wieder. So sind kleine mit Plastikmöbeln ausgestattete Privaträume genauso verbreitet wie größere Kirchen. Infolge einer Abhängigkeit von den finanziellen Mitteln der Gemeinde und nicht gebunden an spezifische Gebäude oder eine übergeordnete Institution sind die Beharrungseffekte bei den Gotteshäusern vergleichsweise gering. Es besteht eine hohe Dynamik und Fluktuation, welche einer aktuelleren Reifikation des sozialen Raums entspricht. Gleichwohl bedingt eine stetige Zunahme an evangelikalen Gotteshäusern in der Stadt eine vermehrte Auseinandersetzung mit der Konfession in der Wahrnehmung der Bevölkerung (vgl. Yoo 2016).



Abb. 9 Iglesia San Agustín



Abb. 10 Cathedral Metropolitana San Pedro Apóstol



Abb. 11 Informationstafel zur Denkmalpflege



Abb. 12 Beflaggung der Iglesia Santo Domingo de Guzmán



Abb. 13 Evangelikale Freikirche I, Zentrum



Abb. 14 Evangelikale Freikirche 2, Zentrum



Abb. 15 Evangelikales Zentrum de las Asambleas de Dios



Abb. 16 Königreichssaal der Zeugen Jehovas



Abb. 17 Tempel der Siebenten-Tags-Adventisten

In *Cristo del Consuelo* (Abb. 18), welches weitgehend repräsentativ für die Mittelschichtsviertel Guayaquils ist, sind die katholischen Kirchen bescheidener ausgestaltet als noch im Zentrum (Abb. 19). Eine Hervorhebung der Kirchengebäude im Stadtbild ergibt sich dennoch, da sie die ansonsten vorherrschende Bebauung in der Höhe wie auch Fläche deutlich übersteigen. Die historisch privilegierte Position der Katholischen Kirche im sozialen Raum tritt also auch in einer dezentralen Reifikation zu Tage. Wiederum besteht eine Nähe zu den wichtigsten Verkehrsachsen sowie städtischen Einrichtungen – beispielsweise indem sich eine Kirchengemeinde das Gebäude und selbst den Namen mit einem Polizeirevier teilt. Während das Schachbrettmuster für das Straßennetz auch in *Cristo del Consuelo* angewendet wurde, erfährt es einzig an der namensgebenden Kirche des Stadtteils eine Verschiebung, welche ihr bereits von Weitem Sichtbarkeit garantiert (Abb. 20). Auch hier sind die katholischen Kirchen also zentral für die räumliche Produktion und Praxis im Stadtviertel. Quantitativ hingegen verschiebt sich das Verhältnis an Gotteshäusern in den Mittelschichtsvierteln Guayaquils deutlich zu Gunsten der Evangelikalen. So ist in den meisten Straßen mindestens eine evangelikale Gemeinde vorzufinden, während es oftmals noch mehr sind. Bis auf einige größere Gotteshäuser (Abb. 21) fügen sich evangelikale Infrastrukturen dezent in die Wohnbebauung ein (Abb. 22). Katholische Kirchen sind somit aus qualitativen, Evangelikale hingegen quantitativen Gründen markant bei der lokalen Erfahrung des Räumlichen (vgl. Lefebvre 1991: 3ff.). Minderheitenkonfessionen wie die Zeugen Jehovas und die Siebenten-Tags-Adventisten sind mit einzelnen Tempeln in *Cristo del Consuelo* vertreten. Der öffentliche Raum im physischen Sinn beschränkt sich in *Cristo del Consuelo* auf die Straßen sowie diesen zugehörige Gehsteige und beinhaltet mit Ausnahme jeweils kleiner Parkanlagen vor den katholischen Kirchen keinerlei nennenswerte Freiflächen. Folglich reduziert sich auch religiöses Handeln zumeist auf die Gotteshäuser bzw. private Räume, während der öffentliche Raum dem Transit vorbehalten ist. Sporadisch jedoch werden Flächen für den motorisierten Verkehr gesperrt und anderen Tätigkeiten freigestellt, was neben Straßenmärkten, edukativen und medizinischen Kampagnen auch katholischen Prozessionen zu Gute kommt, worauf im Weiteren noch eingegangen wird.

Der Modus der Reifizierung in einer Marginalsiedlung wie *Bastión Popular* ist insofern als unterschiedlich zu verstehen, als dass die bestehenden Strukturen zum großen Teil das Resultat illegaler Landnahme und informeller Stadtentwicklung darstellen,

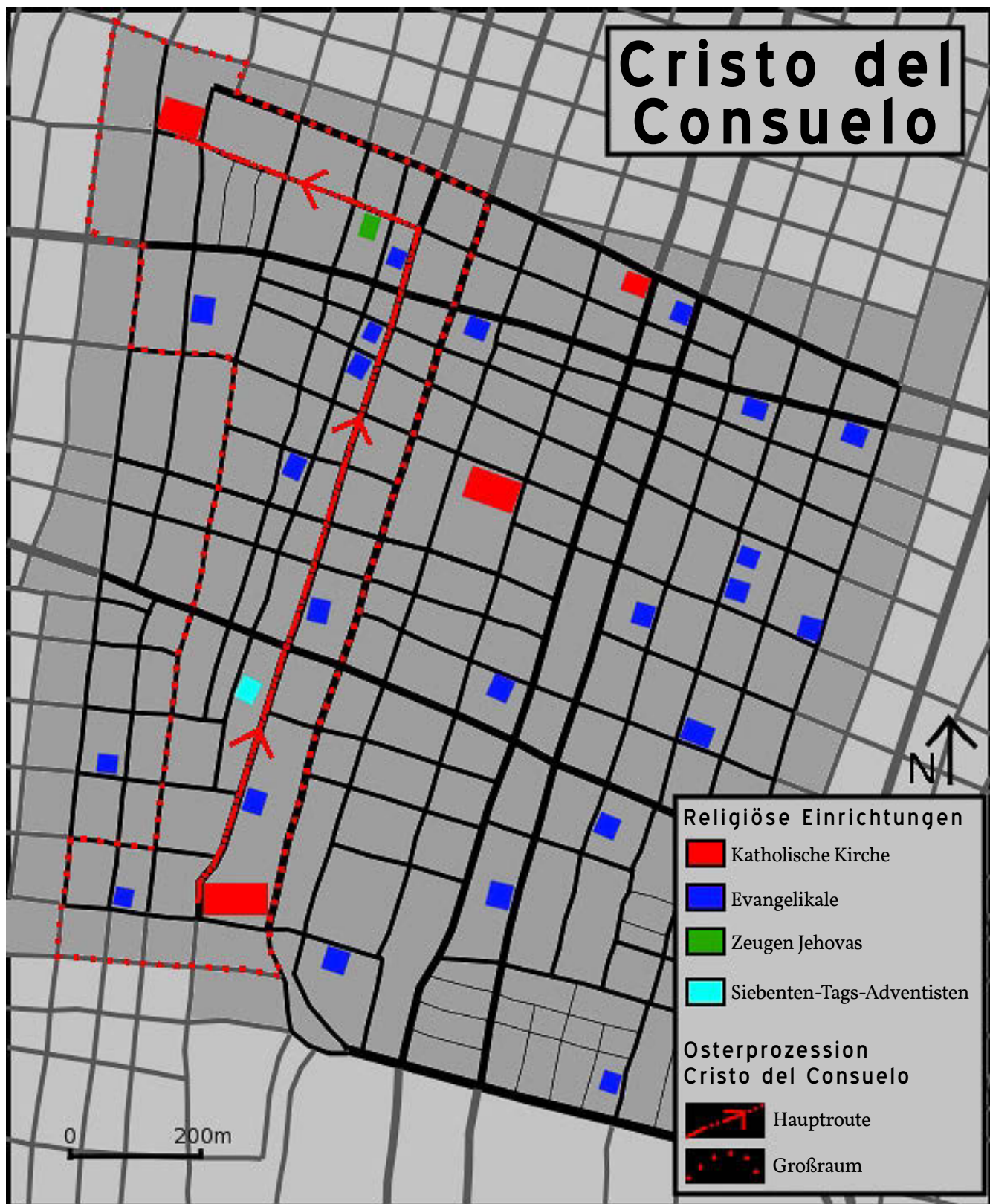


Abb. 18 Verteilung von Gotteshäusern



Abb. 19 Iglesia Virgen de Guadalupe



Abb. 20 Iglesia Cristo del Consuelo



Abb. 21 Evangelikale Freikirche I, Cristo del Consuelo



Abb. 22 Evangelikale Freikirche 2, Cristo del Consuelo

welche – wenn überhaupt – erst im Nachhinein Legalisierung, materielle Aufwertung und Verstetigung erfahren (vgl. Turner 2000). Zugleich jedoch kann dieser informale Modus angesichts der Bevölkerungszahlen der *Invasiones* für weite Teile Guayaquils als repräsentativ betrachtet werden. Die Physis des öffentlichen Raums in *Bastión Popular* besteht nahezu ausschließlich aus Transitwegen, welche – teilweise unbetoniert – vor allem bei Regenfall in schlechtem Zustand sind. Die sehr geringen Flächen privater Räume haben zur Folge, dass sich alle Aspekte des tätigen Lebens auf die Straßen verlagern. Dies gilt ebenfalls für das Handeln, welches in *Bastión Popular* kaum aufwendigere Formen annimmt, sondern eher in Form nachbarschaftlicher Gespräche mit einem inhaltlichen Primat des Alltags auftritt.

Auch ohne eine offizielle Beteiligung etablieren sich im alltäglichen Gebrauch zumeist religiös geprägte Namen als Eigenbezeichnungen für die Marginalsiedlungen, wie beispielsweise *Ciudad de Dios* (Stadt Gottes), *La Trinidad* (Die Dreifaltigkeit), *Monte Sinaí* (Berg Sinaí), *Voluntad de Dios* (Wille Gottes), *Casa de Fe* (Haus des Glaubens). Die Namensgebung nimmt hier also nicht eine explizit katholische Form an, sondern eine allgemein christliche. Die informelle Genese der *Invasiones* hat zur Folge, dass den verhältnismäßig hohen Bevölkerungsdichten eine sehr geringe Zahl an katholischen Kirchen gegenübersteht (Abb. 23). Innerhalb des kartierten Raums mit seinen geschätzten 30.000 Einwohnern (INEC 2002) war nur eine einzige vorhanden, welche – wenn auch wieder zentral sowie das größte und aufwendigste Gebäude der Nachbarschaft – in der Außengestaltung verhältnismäßig bescheiden ausfiel (Abb. 24). Zum Zeitpunkt der Forschung war sie nicht vollendet, obwohl der betreffende Teil *Bastión Populares* bereits in den späten 1980er Jahren seine derzeitige Ausdehnung erreichte, was mit dem lange ungeklärten Status und mangelnden Möglichkeiten zum legalen Bauen im Viertel zu erklären ist. Die Position der Katholischen Kirche im sozialen Raum, welche auf ökonomischem, sozialem und symbolischem Kapital basiert, wird bei der Reifikation unter informellen Bedingungen außer Kraft gesetzt und durch einen alternativen Modus der Naturalisierung ersetzt. Die Minderheitenkonfessionen, in diesem Fall die Zeugen Jehovas sowie die Siebenten-Tags-Adventisten, konnten ebenfalls lediglich am leicht zugänglichen Rand der Siedlung in der Nähe der Schnellstraße Tempel etablieren. Anders verhält es sich im Fall der Evangelikalen. Wenn auch deren Dichte in *Bastión Popular* geringer ausfällt, als in den anderen kartierten Stadtteilen, entspricht die Verteilung grundsätzlich den gewohnten Mustern, wobei die Gotteshäuser sich erneut nahtlos in die Wohnfunktion

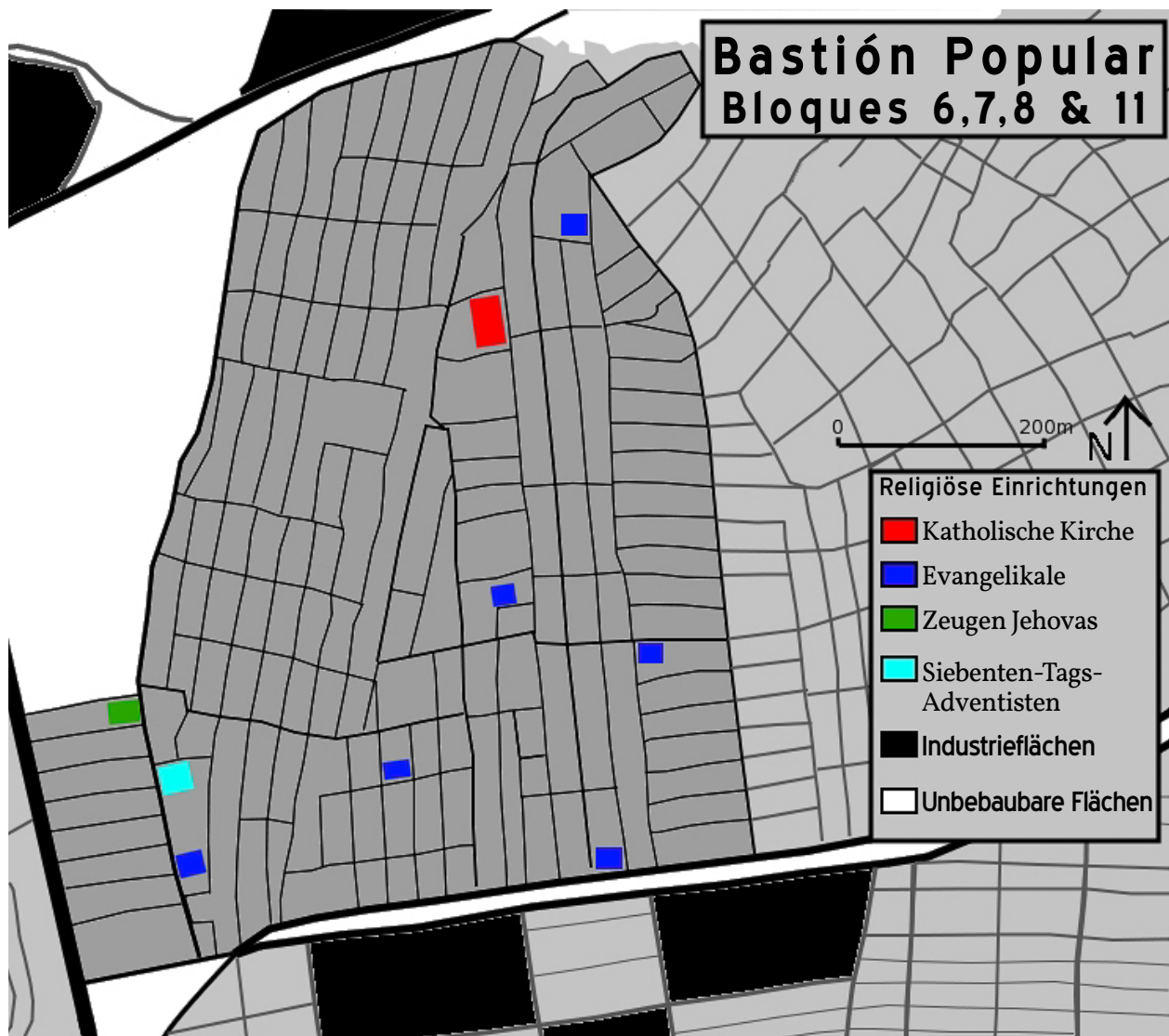


Abb. 23 Verteilung von Gotteshäusern



Abb. 24 Katholische Kirche in Bastión Popular

des Viertels einfügen (Abb. 25). Angesichts des unwegsamen Geländes und der legalen Widrigkeiten bei der Landnutzung in einer *Invasión* stellt ein Modus der Kirchengründung, welcher auf der Eigeninitiative der Gläubigen basiert, gegenüber anderen Konfessionen einen klaren Vorteil dar, zumal die Evangelikalen unter der armen Bevölkerung ein schnelles Wachstum verbuchen (Int. Pérez).

Zusammenfassend dominieren katholische Prunkbauten das Zentrum, lassen jedoch mit steigender Entfernung und abnehmendem sozioökonomischen Status der Bewohner in Anzahl und Außengestaltung nach. Die Evangelikalen vermögen es hingegen über den gesamten Stadtraum eine Dichte und Streuung an Gotteshäusern aufrechtzuerhalten, solange Wohnbebauung vorzufinden ist. Im Hinblick auf die Reifikation des sozialen Raums lässt sich schlussfolgernd eine Zweiteilung ableiten, bei welcher der Katholizismus seinen Platz in der Gesellschaft über Historizität und Elitarismus innehält, während es bei den Evangelikalen die Fähigkeit ist, sich lokalen sozialen Gegebenheiten anzupassen. Die jeweilige Berücksichtigung des Katholizismus und Evangelikalismus für eine Befriedigung des religiösen Interesses der Laien basiert einerseits auf Zentralität und einer proklamierten gesellschaftlichen Allgemeingültigkeit (vgl. Cleary 2010) und andererseits auf Nachbarschaftlichkeit und interner



Abb. 25 Evangelikale Freikirche, Bastión Popular

Vertrautheit (vgl. Delgado 1999: 162). Gotteshäuser von Minderheitenkonfessionen sind in standardisierter Erscheinung in deutlich geringerem Umfang aber ebenfalls in der gesamten Stadt vorzufinden.

6.1.2 Religiöse Symbolik

Entgegen einer säkularen Verfassung des öffentlichen Raums bestehen in Guayaquil zahlreiche mit religiöser Symbolik versehene Orte. Religiöse Symbolik dient zunächst dem Ausdruck des Glaubens einer Person oder Gruppe, welche sie in die Öffentlichkeit bringt, trägt jedoch anschließend zur gültigen symbolischen Ordnung für die Allgemeinheit bei (vgl. Lefebvre 1991: 39). Das Versehen von Raum mit religiöser Symbolik entspricht somit einer Aneignung, bei welcher Individuen und soziale Gruppen ihre Eigenheiten im gemeinsamen Raum sichtbar machen, Kristallisationspunkte für dazugehörige religiöse Praxis bilden und zu einer allgemeinen mentalen Auseinandersetzung mit dem betreffenden Glauben beitragen (vgl. Portal 2009). Gleichwohl kommt es im öffentlichen Raum – jenseits der Hegemonie spezifischer Weltanschauungen – zwangsläufig dazu, dass sich divergierende Interpretationen auf dieselben Elemente beziehen, womit nicht nur eine Konkurrenz zwischen Symbolen besteht, sondern auch ihnen zugeordneter Bedeutungen (Ivakhiv 2006).

Im öffentlichen Raum Guayaquils vielfach vorhanden sind Statuen sakraler biblischer Figuren, vornehmlich Jesus Christus – oftmals in kindlicher Form – sowie die Gottesmutter Maria. Aufgrund einer Ablehnung von Abbildungen sakraler Figuren durch die Evangelikalen als Götzenanbetung ist dies als katholische Form einer Kenntlichmachung des öffentlichen Raums zu verstehen. Die markanteste Statue und eines der Wahrzeichen Guayaquils ist *Sagrado Corazón de Jesús*, welche mit einer Größe von 16 Metern auf der Hügelspitze des *Cerro del Carmen* im Stadtzentrum weithin sichtbar ist (Abb. 26). Die historische Bedeutung des Katholizismus in der Stadt übersetzt sich hier in eine ausdrucksstarke Reifikation. Der Übergang von Statuen mit Denkmalcharakter (Abb. 27) bis hin zu individuell erstellten Gebilden mit einfachsten Mitteln (Abb. 28) ist fließend. Bisweilen besteht als fester Teil der Installationen lediglich eine Vitrine, während der Inhalt austauschbar ist. Die Installationen entstammen teilweise der Erzdiözese und teilweise einer Eigeninitiative der Gläubigen. Die meisten der Statuen im öffentlichen Raum sind im Stadtzentrum sowie auf größeren Märkten vorzufinden, was einen hohen Durchlauf an Passanten gewährleistet aber auch hervorgehobene



Abb. 26 Monumento al Sagrado Corazón de Jesús



Abb. 27 Jesus Statue 1



Abb. 28 Jesus Statue 2

Platzierungen ermöglicht. Nebst ihrer visuellen Wirkung prägen sie räumliche Praxis (vgl. Lefebvre 1991: 38), indem sich zahlreiche Menschen beim Passieren der Statuen bekreuzigen oder mit ihnen haptischen Kontakt aufnehmen, um sich symbolisch einzubalsamieren. Der öffentliche Raum weist so in physischer Form – wie auch habituell anknüpfende Praktiken – eine historische Kontinuität zur katholischen Vormachtstellung in der Stadt auf. Eine rezentere Erscheinung stellen Jesusabbildungen nebst Kirchenmodellen innerhalb des städtischen Nahverkehrssystems dar (Abb. 29). Während ansonsten jegliche kommerziellen und politischen Aktivitäten ausgeschlossen sind, wirbt die Erzdiozese hier mit Unterstützung der Stadtverwaltung um Spenden für gemeinsame Bauunterfangen an katholischen Kirchen. Diesbezügliche Zusammenarbeit wird ebenfalls über die offiziellen städtischen Presseorgane kommuniziert (Municipalidad de Guayaquil 8.05.2013), womit die Kristallisationspunkte religiöser Praxis nicht nur mit finanziellen Aufwänden, sondern auch dem politischen Agieren der Stadtverwaltung gekoppelt werden. Religiöse Symbolik ist weiterhin gehäuft in semi-öffentlichen Räumen, auf Geschäftsflächen des Einzelhandels und von Dienstleistern,



Abb. 29 Spendenaufruf der Erzdiozese in der Metrovia

vertreten, wobei Katholiken Kruzifixe und Bilder von Heiligen (Abb. 30) nutzen, um ihren Glauben zu markieren. Religiöse Symbolik der Evangelikalen oder Minderheitenkonfessionen ist in der baulichen Umwelt Guayaquils nicht enthalten.

Im Zentrum Guayaquils ist grundsätzlich nur selten Graffiti vorzufinden, bzw. wird es nach einem eventuellen Auftreten schnell wieder entfernt. Jedoch finden sich zahlreiche verzierende religiöse Elemente an privaten Wohnhäusern (Abb. 31) oder als offiziell angelegte Gemälde (Abb. 32) im Rahmen einer Verschränkung zwischen dem Katholizismus und nationaler Hochkultur wieder (vgl. Donahue-Wallace 2008). In zunehmender Entfernung von der Stadtmitte – exemplarisch beobachtet an *Cristo del Consuelo* – verlagert sich das Verhältnis. Abgesehen von religiösen Einrichtungen sind sakrale Ornamente kaum noch vorzufinden, während religiöses Graffiti deutlich zunimmt. Religiöse Aufschriften sind gleichermaßen an offiziellen Gebäuden wie an privatem Besitz (Abb. 33, Abb. 34) und auch öffentlichem Stadtmobiliar sowie Straßenausstattung vorzufinden (Abb. 35, Abb. 36). Eine Unterscheidung von Konfessionen oder gar eine territorialisierende Wirkung ist jedoch ausgeschlossen, da in der Regel eine sehr grundlegende christliche Semantik verwendet wird, mit welcher sich nicht nur Katholiken und Evangelikale identifizieren können, sondern sämtliche auf das Christentum berufenden Glaubensgemeinschaften. Eine explizite Benennung von Konfessionen oder religiöser Institutionen besteht nicht. In Anbetracht eines Mangels nicht-christlicher Konfessionen in Guayaquil handelt es sich somit effektiv um eine Markierung des Religiösen in Abgrenzung zum Säkularen. Die kommunizierten Inhalte beschränken sich auf die Existenz Gottes und Jesu Christi, deren Bedeutung und Liebe gegenüber den Menschen und nur in Einzelfällen auf spezifische Bibelpassagen. Während eine mangelnde Rechtsgrundlage für das autonome Verzieren öffentlichen und fremden Eigentums im Stadtzentrum noch die unmittelbare Beseitigung und somit Durchsetzung juristischer Normen und Leitbilder urbaner Ästhetik zur Folge hat (Int. Méndez), wachsen in zunehmender Entfernung bzw. mit sinkendem sozioökonomischen Status der Einwohner diesbezügliche Vernachlässigungen. Entsprechend folgte die Verbreitung von Graffiti in *Bastión Popular* (Abb. 37) denselben Mustern wie in *Cristo del Consuelo*, trat jedoch wesentlich gehäuft auf.

Bei den Evangelikalen ist ebenfalls ein reicher Gebrauch religiöser Symbolik in der Öffentlichkeit üblich. Entsprechend einer Auffassung der Bibel als wortgewordener Wahrheit nimmt sie vor allem die Form von Zitaten und textbasierten Ausdrücken des



Abb. 30 Jesus Darstellung in Restaurant



Abb. 31 Bibelzitat als Ornament



Abb. 32 Religiöse Fassadengestaltung



Abb. 33 Graffito 1, Cristo de Consuelo



Abb. 34 Graffito 2, Cristo de Consuelo



Abb. 35 Graffito 3, Cristo de Consuelo



Abb. 36 Graffito 4, Cristo de Consuelo



Abb. 37 Graffito, Bastión Popular

Glaubens an. Diese finden sich in verschiedener Form an Privatbesitz im öffentlichen Raum wieder (Abb. 39). Ein bevorzugter Gegenstand hierbei sind Automobile. Neben dem weit verbreiteten *Dios guía mi camino* (Gott leitet meinen Weg) (Abb. 38) sind komplette Bibelpassagen (Abb. 40) oder Adaptionen im Sinne einer individualisierten Rhetorik (Abb. 41) sowie die eucharistischen Fische vorzufinden. Hiervon betroffen sind ebenfalls die privat betriebenen Fahrzeuge des öffentlichen Nahverkehrs (Abb. 42). Weiterhin sind Kleidungsstücke – vor allem T-Shirts – mit religiösen Referenzen in Form von Bibelzitaten, persönlichen Bekenntnissen oder Bezeichnungen religiöser Gruppierungen (Abb. 43) verziert. Religiöse Motive werden ebenfalls bei der Benennung von Kleinunternehmen verwendet, wie etwa Geschäften für Bekleidung oder Lebensmittel (Abb. 44). Während die Gewerbeeinrichtungen im privaten Besitz stehen und als solche mitunter zum Ausdruck der eigenen Religiosität genutzt werden können, markieren sie dennoch eine religiöse Präsenz in der Öffentlichkeit. Entgegen einer vom Säkularismus angestrebten Trennung von Ökonomie und Religion erzeugt die Symbolik eine Verknüpfung der beiden Ebenen, welche funktional wirksam wird, indem Kunden eine Verbundenheit empfinden, welche sie zur Inanspruchnahme des Angebots bewegt (vgl. Hoffmann 2012).



Abb. 38 Verzierung auf Automobil I



Abb. 39 Bibelzitat an Schuhputzstand



Abb. 40 Verzierung auf Automobil 2



Abb. 42 Verzierung auf Bus



Abb. 41 Verzierung auf Automobil 3



Abb. 44 Religiöse Benennung eines Geschäfts



Abb. 43 Beschriftung auf T-Shirts

Entgegen des Ursprungs der wortzentrierten religiösen Symbolik bei den Evangelikalen ist diese – anders als das katholische Kruzifix und Heiligenabbildungen – in Guayaquil nicht weiter als Hinweis auf konfessionelle Zugehörigkeit zu deuten. Infolge einer fortwährenden öffentlichen Präsenz und Überschneidungen in der Semantik fand eine Aneignung der Symbole durch Katholiken wie auch Anhänger der Minderheitenkonfessionen statt. Die Gemeinsamkeiten bedingen somit einseitig die Auflösung symbolischer Trennlinien und eine allgemeine Verwendung (Int. Parades). Die Zeichen sind infolge einheitlicher Bedeutung für die unterschiedlichen Konfessionen weniger als umkämpft zu verstehen, denn als ein gemeinsamer Nenner, womit ihre Verwendung zur Abgrenzung nicht nur ungeeignet ist, sondern zunehmend an Bedeutung verliert.

»Ich glaub zu Anfang war es eine Symbolik, welche durch Evangelikale verwendet wurde, zur Dekoration. Während das Kreuz immer katholisch war, benutzen Evangelikale kein Kreuz, auf jeden Fall nicht um den Hals, sie benutzen keine Abbildungen. Aber sie verwenden Bibelzitate und was dann passiert war, ...dass die Katholiken für sich diese Dekoration auch angenommen haben und es wird recht schwer sie auseinanderzuhalten. Also wenn man einen Rosenkranz sieht, ist es normalerweise ein Katholik, oder ein Kreuz oder die Heilige Jungfrau oder einen Heiligen (...) Wenn es ein Bibelzitat ist kann es entweder ein Evangelikaler oder Katholik sein, das ist recht schwer (...)«

(Int. Gertester, eigene Übersetzung)

Von diesem Fundus an christlichen Symbolen abgesehen sind im öffentlichen Raum Guayaquils auch zahlreiche vorzufinden, welche üblicherweise mit dem Judentum in Verbindung gebracht werden. Die sehr kleine jüdische Gemeinde in der Stadt ist hierfür jedoch nicht verantwortlich. Eine wörtliche Auslegung des Alten Testaments in evangelikalen Gemeinden bedingt eine Lesart der Bibel mit Bezug zum heutigen Staat Israel und den Juden als dem von Gott auserwählten Volk. Dies hat große Wertschätzung für die ursprüngliche Religion Jesu Christi zur Folge wie auch dispensationalistische Weltbilder, bei welchen die gegebene Ordnung im Heiligen Land als Schutzwall vor der Apokalypse gesehen wird (Int. Martinez). Folglich sind an zahlreichen evangelikalen Gotteshäusern (Abb. 45) wie auch an privatem Besitz (Abb. 46) Davidsterne, Menora und Fahnen Israels vorzufinden. Ähnliche Verwendung ist auch bei evangelikalen

Gemeinden auf dem nordamerikanischen Kontinent bekannt (Durham 2011). Kurioserweise enthalten in Guayaquil auffallend oft Logos privater Sicherheitsunternehmen grafische Elemente des Davidsterns (Abb. 47). Dies wiederum ist auf des Engagement zahlreicher Israelis in lokalen Sicherheitsunternehmen im Anschluss an ihre Militärlaufbahn zurückzuführen (El Universo 28.08.2005). Die Zeichen fügen sich dennoch in evangelikale Muster ein und werden zum Bestandteil des religiösen symbolischen Kosmos in Guayaquil, welcher sich durch teilweise Verwischung von Grenzen und eine Überladung mit Bedeutungen auszeichnet.

Während also laut der Säkularisierungsthese eine Trennung der Religion von anderen gesellschaftlichen Sphären zu einem Rückzug der Religion in das Private und deren graduellem Entschwinden führen sollte, besteht vielmehr die Situation, dass religiöse Symbolik als persönliches Merkmal der Stadtbevölkerung vielfältigen Ausdruck in der Öffentlichkeit findet. Die Religionsfreiheit – als Begleitumstand der Säkularisierung – hat nicht nur eine religiöse Präsenz im öffentlichen Raum zur Folge sondern auch deren Diversität, was den Weg für Interaktionen und Transformationen unterschiedlicher symbolischer Systeme öffnet (vgl. Wilke 2005: 193ff.)



Abb. 45 Davidstern an evangelikaler Kirche

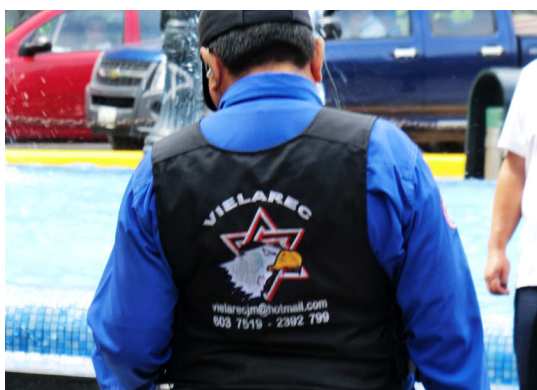


Abb. 47 Davidstern in Logo



Abb. 46 Verzierungen an Automobil

6.1.3 Katholische Großveranstaltungen

Im kollektiven Auftreten ist der Katholizismus im öffentlichen Raum Guayaquils fast ausschließlich institutionell organisiert. Häufig und vielfältig werden für die Allgemeinheit ersichtlich und zugänglich Aktivitäten abgehalten, welche laut Säkularisierungsthese einzig in privaten Räumen bestehen dürften. Auf diese Weise jedoch ergibt sich ein Bezug zur gesellschaftlichen Allgemeinheit, welcher sich für die Erzdiözese in Teilnehmerzahlen entlohnt, welche über die Zahlen der Kirchgänger hinausgehen und eine Vitalisierung der Glaubensgemeinschaft ermöglichen (vgl. García 2014). Die Veranstaltungen der Katholischen Kirche stoßen in Guayaquil auf großen Zuspruch und vermögen eine Mobilisierung von Personen, welche ansonsten nicht in religiöse Praxis und Gemeindeleben involviert sind (Int. Gertester). Ein latenter religiöser Habitus in der Bevölkerung wird so aufgegriffen und in einen öffentlichen Ausdruck des Glaubens sowie das Bekenntnis zur Katholischen Kirche als dessen legitimer Vertretung umgesetzt.

In Guayaquil ist es nicht ungewöhnlich, dass ganze Gottesdienste unter freiem Himmel gefeiert werden. Solche *Misas Campales* können zu besonderen Anlässen vorab geplant und organisiert auf außerstädtischen Freiflächen zu enormen Größen heranwachsen, wie etwa an hohen christlichen Feiertagen oder beim Besuch der Stadt durch Papst Franziskus im Jahr 2015 (El Telégrafo 06.07.2015). Weiterhin bestehen sie auch innerstädtisch in kleinerer Form als spontane Veranstaltungen, beispielsweise im *Parque del Centenario*, falls die kirchlichen Räume als unzureichend empfunden werden. Obwohl dergleichen prinzipiell einer Genehmigungspflicht unterliegt, ist der legale Prozess für die Katholische Kirche in Guayaquil in einem solchen Maß als Formalität zu betrachten, dass er kurzfristig auch vernachlässigt werden kann, solange nur der Straßenverkehr nicht übermäßig in Mitleidenschaft gezogen wird (Int. Gertester). Die katholischen Freiluftgottesdienste finden an Orten statt, die jeder Person gleichermaßen zur Verfügung stehen. So befinden sich zahlreiche Passanten ohne Intention inmitten der Feierlichkeiten, bei welchen neben konventioneller Liturgie auch unter Einsatz mitgebrachter Instrumente großflächig getanzt und gesungen wird. Die Gemeinde öffnet sich der Allgemeinheit und suggeriert dank der spezifischen Wirkung des Schauplatzes Nahbarkeit an einem Ort, der prinzipiell frei von weltanschaulichen Hegemonien und mit diesen einhergehenden Verpflichtungen ist (Abb. 48). Im Rahmen der Messen wird der Katholischen Kirche als Institution größere Bedeutung zugemessen, als klassisch



Abb. 48 Misa Campal

biblischen Motiven. Die Profilierung erfolgt in Abgrenzung zu anderen christlichen Religionsgemeinschaften in der Stadt, womit die Aktivitäten nicht einer diffusen Religiosität zukommen, sondern der konkreten Konfession. Nicht nur räumlich werden hierbei die Grenzen der Säkularität überschritten, sondern auch inhaltlich, indem dezidiert Bezug auf aktuelle gesellschaftliche Diskurse genommen oder politisches Geschehen kommentiert wird. Vorherrschend hierbei sind Stellungnahmen zu Familien- und Sozialpolitik eingefasst in christliche Ethik, während mit politischen Kommentaren Lob und Kritik an ausgewählten Personen, Parteien und Prozessen geübt wird. Nicht nur nutzt die Katholische Kirche den öffentlichen städtischen Raum für ein Anknüpfen an weltliche Diskurse, sondern auch für eine Selbstdarstellung als Hüterin gesellschaftlicher Moral und kultureller Identität, welche es gegen laizistische und liberale Politik zu verteidigen gilt. Oftmals gehen den *Misas Campales* Prozessionen voraus oder schließen sich an diese an.

Der ausgedehnte Grundbesitz der Katholischen Kirche, oft auch in zentralen städtischen Lagen, bietet die Möglichkeit semi-öffentlicher Aktivitäten jenseits von Kirchengebäuden. So werden die Gelände katholischer Schulen regelmäßig für religiöse Veranstaltungen genutzt, welche sich trotz klassischer liturgischer Elemente von konventionellen Gottesdiensten unterscheiden. Beispielsweise werden zum Geburtstag der Muttergottes Feierlichkeiten ausgerichtet, welche trotz einer Sakralität der Jubilarin weltliche Züge annehmen (Abb. 49). Nebst der Predigten wird Salsa-Musik mit anstößigen Texten



Abb. 49 Katholische Feier auf Schulgelände

gespielt, es wird getanzt und *Mariachis* singen Geburtstagsständchen. Einem Volksfest entsprechend gibt es zahlreiche Verköstigungen und den Einsatz von Pyrotechnik, was den religiösen Veranstaltungen eine weltliche Attraktivität hinzufügt (vgl. Fareen Parvez 2014). Das ökonomische Kapital, in Form für die Veranstaltungen verfügbarer Flächen, dient einem Zugewinn an religiösem und symbolischem Kapital. Oftmals werden die semi-öffentlichen Veranstaltungen mithilfe von Prozessionen zwischenzeitlich außerhalb der Gelände getragen, um deren Reichweite zu erhöhen.

Katholische Prozessionen sind in Guayaquil fester Bestandteil des religiösen Lebens. Sie finden zumeist als Marsch zwischen zwei Kirchen statt oder als Rundgang, bei welchem dieselbe Kirche den Anfangs- und Endpunkt darstellt (Abb. 18).

»Aus theologischer Perspektive ist es so, dass wenn ich mit einer Prozession durch die Straßen ziehe, ich einen öffentlichen Akt meines Glaubens vollziehe. Ich bezeuge öffentlich, dass ich an Gott glaube und an den Heiligen, den wir vor uns tragen. Und selbstverständlich ist ein öffentlicher Akt auch eine Lobpreisung an Gott und ein Akt des Gebets, denn man läuft bei der Prozession betend und

es ist auch eine Weise um verständlich zu machen, dass man die Religion nicht innerhalb der Mauern der Kirche verschließen kann, sondern dass Religion nach außen gehört, für alle die das wollen. Es ist die Religiosität des Volkes (...). Der Akt zu gehen, manchmal viele Kilometer, wie ein Opfer an Gott, dass er einem gewährt, worum man ihn bittet und um ihm für alles zu danken, was man bekommen hat. Und daher gibt es auch Leute, die es jedes Jahr machen.«
(Int. Gertester, eigene Übersetzung)

Vor allem die Prozession *Cristo del Consuelo* in der Osterwoche erfreut sich großer Popularität und zählt national wie auch auf dem gesamten Kontinent zu den größten ihrer Art. Sie fand erstmals im Jahr 1960 unter Beteiligung von lediglich 30 Personen statt, wuchs jedoch im Laufe der Jahre immer weiter und kommt auf Teilnehmerzahlen von nunmehr 500.000 – 600.000. Ab der Jahrtausendwende entwickelten sich aus dieser Prozession heraus zahlreiche weitere, die während der Osterwoche verteilt in dem gesamten Stadtgebiet vorzufinden sind. Auch diese erreichen Größen von bis zu 10.000 Teilnehmern (Int. Méndez). Darüber hinaus finden unzählige große und kleine Prozessionen über das gesamte Jahr hinweg zu Ehren von Patronen einzelner Gemeinden sowie an hohen christlichen Feiertagen statt (Int. Gertester). Zu den bekanntesten Prozessionen gehören *Jesús del Gran Poder*, *El Señor de la Buena Esperanza* oder *La Virgen del Cisne*. Unter sporadischer Besetzung großer Areale des Stadtraums entstehen so temporäre Heterotopien (Foucault 1967) der Religion, welche alle anderen Aspekte des öffentlichen Lebens dominieren. In der Tat sind katholische Prozessionen die einzigen Ereignisse, welche im öffentlichen Raum regelmäßig Vorrang vor dem Transit erhalten. Sie bündeln das öffentliche Leben der Stadt auf sich und markieren die Ereignisse sowohl für Teilnehmer wie auch Außenstehende als zentrale kulturelle Ereignisse (Abb. 50) (Guayaquil es mi destino 2016). Trotz dem Handeln innewohnender Vergänglichkeit ist deren Performativität nicht zu unterschätzen, da Anzahl, Größe und Regelmäßigkeit der Ereignisse die Stadt auch über die Glaubensgemeinschaft hinaus als katholisch kennzeichnen (Int. Jiménez). Wie bereits beschrieben, erfolgt eine Reifikation im öffentlichen Raum auf diese Weise nicht dauerhaft, spiegelt aber temporär dennoch die Verhältnisse im sozialen Raum wieder.

Die Eigenheiten und Inhalte der Prozessionen variieren in Abhängigkeit von der jeweiligen Veranstaltung. So finden besinnliche Prozessionen mit wenigen Teilnehmern



Abb. 50 Katholische Prozession im Zentrum

in den frühen Morgenstunden statt, welche nur geringfügige Aufmerksamkeit erlangen und sich entsprechend durch ein introvertiertes Auftreten der Teilnehmer auszeichnen (Abb. 51). Bei anderen Prozessionen wiederum werden mobile Altare verwendet und ermöglichen gehende Gottesdienste mit Bezug zu den Motiven der Prozession (Abb. 52). Die gesprochenen Inhalte beschränken sich aufgrund einer Dispersion der Zuhörer auf kurze, repetitive Gebete und Psalme sowie religiöse Musik, während komplette Predigten erst bei Abschlussgottesdiensten gehalten werden. Auch hier wird Nachdruck auf die Katholische Kirche als Institution, christliche Ethik und Entwicklungen in der Politik gelegt. Die äußere Erscheinung der Prozessionen ist zum Teil Resultat der Planung von Gemeinden und der Erzdiözese, basiert jedoch zu großen Teilen auf individuellen Beiträgen der Prozessionsteilnehmer. Sie ist von großer Bedeutung, da die sinnliche Attraktivität ebenso eine Grundlage für das Teilnehmen darstellt, wie das kollektive Erlebnis (Int. Pérez). Oftmals beteiligen sich nachbarschaftlich organisierte Menschengruppen oder Familienverbände, wobei auffallend oft alte und kranke Menschen sowie Kleinkinder eingebunden werden, die aus eigenen Kräften kaum vergleichbare Märsche auf sich nehmen würden, womit die Bedeutung des religiösen Aktes für den sozialen



Abb. 51 Morgendliche Prozession



Abb. 52 Mobiler Altar

Zusammenhalt betont wird (vgl. Durkheim 2001: 42ff.). Es werden Beschallungsanlagen mitgeführt (Abb. 53), welche die Prozessionen weit über den Ort des Ereignisses hinaus bemerkbar machen, während teilweise eine Vorhut verwendet wird, welche mit Feuerwerkskörpern die Aufmerksamkeit von Passanten und Anwohnern anzuziehen strebt. Oft wird bei den Prozessionen getanzt, gesungen und musiziert. Es besteht ein hoher Grad an spontaner Beteiligung, da zufällige Passanten mitlaufen, mit den Prozessionsteilnehmern ins Gespräch kommen, zuwinken oder sich beim Anblick der Geschehnisse bekreuzigen. Die Prozessionsteilnehmer tragen je nach Anlass der Veranstaltung Abbildungen sakraler Figuren (Abb. 54) und religiöser Symbole mit sich. Neben individuellen Kruzifixen an Halsketten (Abb. 55) sind oftmals auch lebensgroße Kreuze (Abb. 56) vorzufinden. Häufiges Motiv ist erneut die Muttergottes, welche in Lebensgröße auf Automobilen (Abb. 57), aber auch als Statue (Abb. 58) oder Handpuppe (Abb. 59, Abb. 60) mitgeführt wird. Weiterhin gibt es auf den Prozessionen zahlreiche Kleidungsstücke (Abb. 61) und Banner (Abb. 62), die entweder rein religiöse Motive beinhalten oder auf Institutionen verweisen. Es werden oftmals handliche Bilder von Heiligen, des lokalen Klerus oder mit kurzen Gebeten an Prozessionsteilnehmer und Zuschauer verteilt (Abb. 63). Im Rahmen der katholischen Prozessionen erfolgt also ein



Abb. 53 Prozeßion La Virgen de el Cisne 1



Abb. 54 Prozeßion La Virgen de el Cisne 2



Abb. 55 Prozeßion La Virgen de el Cisne 3



Abb. 57 Prozeßion La Virgen de el Cisne 4



Abb. 56 Prozeßion Cristo del Consuelo



Abb. 58 Prozession La Virgen de el Cisne 5



Abb. 59 Prozession La Virgen de el Cisne 6



Abb. 60 Prozession La Virgen de el Cisne 7



Abb. 61 Prozession La Virgen de el Cisne 8



Abb. 62 Prozession La Virgen de el Cisne 9



Abb. 63 Andachtsbild

Fluten des öffentlichen Raums mit Symbolik, welche angesichts einer Ablehnung des Marienkultes, der Heiligenverehrung und Abbildern unter den Evangelikalen explizit dem Katholizismus zukommt.

Die Katholische Kirche hält unter den Konfessionen Guayaquils ein exklusives Monopol auf Veranstaltungen dieser Größenordnung im öffentlichen Raum. Während für ein solches Ungleichgewicht angesichts der egalitären Verfassung keine legale Grundlage besteht, ist sie die einzige Religionsgemeinschaft in Guayaquil, welche die notwendigen Sondergenehmigungen für eine Beeinträchtigung des Transits erhält (Int. Montoya). Der privilegierte Status besteht zum einen infolge der Etablierung katholischer Religionspraxis als nationaler und lokaler Tradition (Int. Usabiaga), in Form einer historischen Kontinuität aus Zeiten des Katholizismus als Staatsreligion sowie einer demographischen Vorherrschaft in der Stadt.

» (Habe) erst vor kurzer Zeit an der Prozession Virgen del Cisne (teilgenommen), ...seitdem ich ein Kind war, ich glaube seitdem ich geboren wurde, habe ich dort mitgemacht, weil meine Eltern katholisch sind und mich schon da mitgenommen haben. Aus Tradition.«

(Int. Carmela, eigene Übersetzung)

Dies spiegelt sich ebenfalls in der medialen Berichterstattung wieder, welche katholische Veranstaltungen auch über die Religionsgemeinschaft hinaus in einem Duktus von Allgemeingültigkeit bewirbt (El Universo 19.03.2016) und so in Größe und öffentlicher Wirkung katalysiert. Komplementär zu der kulturellen Etablierung besteht ein günstiges Verhältnis der Katholischen Kirche zur Lokalpolitik, welche sich unmittelbar in der öffentlichen Präsenz ausdrückt. Die katholischen Prozessionen gehen häufig mit einer Verwendung von nationalen und regionalen Zeichen oder selbst Parteibannern der PSC einher, womit die spezielle Beziehung zwischen dem Katholizismus und einer politischen Identität zum Ausdruck kommt. Dies wird durch die Stadtverwaltung und Erzdiozese auf offizieller Seite forciert, häufig aber auch individuell adaptiert (Abb. 64). Weiterhin ist oftmals die Teilnahme hochrangiger städtischer Vertreter bei katholischen Großveranstaltungen gegeben.

»Ein Zusammenschluss aus Katholiken und dem Bürgermeister, gemeinsam machen sie die Prozession, es ist nicht nur der Bischof, nein, auch die ganze Bevölkerung (...) die Autoritäten und die Leute er bieten Ehre an Corpus Cristi mit der Absicht, die Leute aufzurütteln, sie ihn Kenntnis zu setzen, dass Christus da ist (...)«

(Int. Jiménez, eigene Übersetzung)

Nicht zuletzt sind auch säkulare Institutionen wie die städtische Polizei oder das Militär in zentralen Funktionen beteiligt an der Durchführung von Prozessionen, beispielsweise beim Tragen von Altären (Abb. 65) oder der musikalischen Untermalung (Abb. 66). Entgegen der Initiation durch eine spezifische Religionsgruppe in der Stadt wird durch eine Beteiligung städtischer Organe das katholische Selbstverständnis einer Allgemeingültigkeit religiöser Praxis verstärkt. Das politische Mitwirken an den Prozessionen gipfelt im geplanten Bau eines Denkmals zu Ehren der Prozession *Cristo del Consuelo* durch die PSC, mit welcher die Veranstaltung als Teil städtischer Identität eine materielle Verstetigung erfahren soll (El Telégrafo 08.08.2013a).

Die Demonstrationen im Vorfeld des Referendums zur Verfassungsänderung von 2008 stellten in der Konstellation wie auch den Inhalten eine Erweiterung des Zusammenwirkens von Erzdiözese und Stadtverwaltung im öffentlichen Raum dar, wobei die Zielsetzung eine dezidiert politische war. Dass es sich hierbei nicht um eine Einzigartigkeit handelt, ist beispielsweise an der Initiative *14 Milliones* – entsprechend der ungefähren Bevölkerungszahl Ecuadors – zu sehen, welche von katholischen Verbänden und der episkopalen Konferenz initiiert wurde und sich gegen jedwede Form der legalen Geburtenabtreibung ausspricht (El Telégrafo 19.05.2013). Auch wenn die Vereinigung effektiv weit hinter den Ansprüchen des eigenen Namens zurückbleibt, nutzte sie im Untersuchungszeitraum wiederholt den öffentlichen städtischen Raum Guayaquils, um ethische Positionen der Katholischen Kirche in Form zivilgesellschaftlicher Anliegen zu vertreten.



Abb. 64 Prozession La Virgen de el Cisne IO



Abb. 65 Polizei bei Prozession

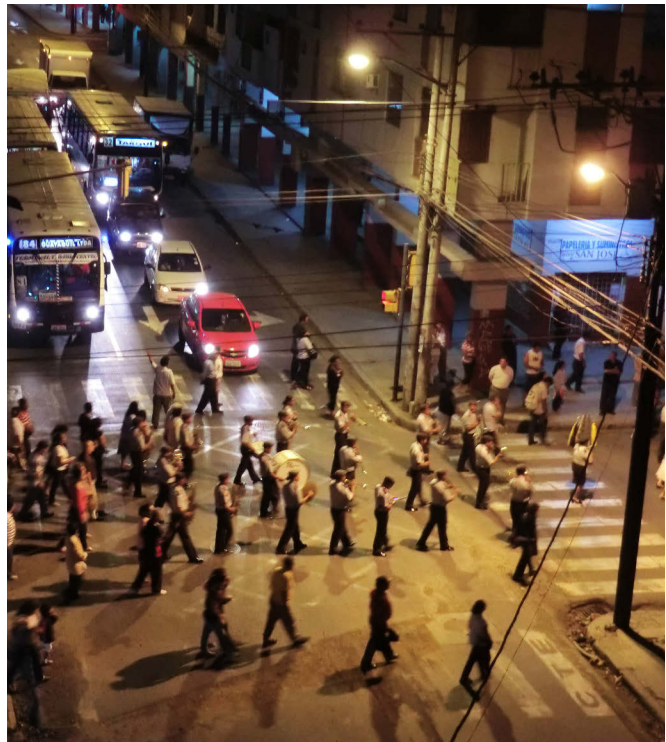


Abb. 66 Militärorchester bei Prozession

6.1.4 Individuelle Ausdrücke des Katholizismus

Während eine kollektive religiöse Praxis im Stadtraum im Hinblick auf Transit genehmigungspflichtig ist, steht im Rahmen der in Ecuador herrschenden Religionsfreiheit Einzelpersonen ein Darstellen ihrer religiösen Identität in der Öffentlichkeit jederzeit frei (Asamblea Constituyente 2008: 66/8). Dies mag mit konkreten Intentionen erfolgen aber auch beiläufig als Folge einer habituell verankerten religiösen Identität, welche im Handeln Ausdruck findet. Unabhängig dahinterstehender Intentionen ist jede zu einer spezifischen Konfession – oder zu Religion im Allgemeinen – zuordenbare Präsenz in der Öffentlichkeit als Handeln zu verstehen, welches im Weiteren aufgegriffen wird und Wirkung entfaltet, indem es der religiösen Gruppierung – und allem wofür sie steht – gesellschaftliche Geltung verleiht (vgl. Hollywood 2002).



Abb. 67 Frau mit Kruzifix

Während privater Raum von gläubigen Katholiken häufig mit Schriftzeichen als unmissverständliche Domäne ihrer Konfession markiert wird sind Indizien für eine religiöse Zugehörigkeit im öffentlichen Raum Guayaquils weitaus subtiler. Populäre individuelle Kennzeichen des Katholizismus bestehen in Form von Kruzifixen sowie Rosenkränzen, welche direkt am Körper getragen werden (Abb. 67). Die Verwendung benannter Objekte basiert zumeist weniger auf einem durch die Gläubigen angestrebten Effekt, als auf einer in der Konfession vorherrschenden Konvention.

»Meine Tochter hat mir das Kreuz geschenkt. Ich habe keine wirklichen Absichten dahinter, es ist eher sowas in der Art, ...ein Amulett das aussagt, dass Gott auf der Erde war, dass er existiert. Er kam vor zweitausend Jahren hierher, um uns vor der Sünde zu retten und dies ist eine Art der Erinnerung daran.«

(Int. Armando, eigene Übersetzung)

Kruzifixe und Rosenkränze werden von Gläubigen nicht nur als Ausdruck des persönlichen Glaubens angesehen, sondern mitunter als Marker einer Zugehörigkeit zur Katholischen Kirche (Int. Jiménez). Sie sind als Bekenntnis zum Sakralen in einer bestimmten Lesart zu verstehen, aber auch zu einer klerikalen Hierarchie und von ihr begründetem Katechismus, weswegen die Katholische Kirche ein Interesse an ihrer Verbreitung hat und ihre strukturellen Einbindungen im Staatswesen dahingehend nutzt: »Ich war beim Militär und dort wurde uns der Katechismus erteilt, da haben sie mir den Rosenkranz gegeben und seitdem zieh ich ihn mir ab und zu an. Er bedeutet mir viel.« (Int. Derlis). Auf diese Weise repräsentieren die Symbole individuelle Religiosität aber zugleich auch einen latenten Rückhalt für Positionen der Katholischen Kirche in gesellschaftlichen Fragen und ihrem politischen Agieren.

Während Evangelikale keine Kruzifixe oder Rosenkränze bei sich tragen würden, ist es auch bei einer Indifferenz gegenüber dem Religiösen möglich, dass die Gegenstände als zierende Accessoires verwendet werden (Int. Manolo). Ähnlich verhält es sich mit religiösen Tätowierungen in Form von Kreuzen, Heiligenbildern oder auch kompletten Bibelpassagen, welche als körperliche Einschreibung des Sakralen zwar einen klassischen Ausdruck individuellen Glaubens darstellen (Durkheim 2001: 177), jedoch entsprechend der historischen Verwebung zwischen Katholizismus und Alltagskultur in Ecuador auch zu den beliebtesten Motiven in einem rein dekorativen Sinn zählen (Int. Usabiaga). Dies ist als Hysterese zu deuten, bei welcher sich die religiöse Hegemonie des Katholizismus über Jahrhunderte trotz nunmehr eingetretener Pluralisierung, Säkularisierung und Bedeutungsverlusten überproportional im Habitus widerspiegelt. Ganz gemäß der beschriebenen Loslösung zwischen Performanz und Performativität besteht die Wirkung auf die Wahrnehmenden unabhängig von der Intention der zur Schau stellenden, womit es zu der paradoxen Situation kommt, dass eine vermehrte populärkulturelle Verwendung der Symbole auf Kosten deren Aussagekraft geht. So mag die Symbolik für manche Betrachter grundsätzlich einer religiösen Bedeutung entbehren,

beschert dem katholischen Glauben aber in den Augen vieler anderer eine konstante Präsenz, welche sich durch Repetitivität in den gesellschaftlichen Alltag einschreibt. Durch die weite Verbreitung unter Personen aller sozialen Klassen und Ethnien lassen sich die Objekte nicht bestimmten Orten oder Räumen in Guayaquil zuordnen, sondern wirken flächendeckend über den öffentlichen Raum hinweg. Sie unterscheiden sich somit von Praktiken wie dem Bekreuzigen, Niederknien oder einem haptischen Kontakt mit Heiligenstatuen, welche einen definitiven Bezug zum Sakralen und zur Konfession beinhalten, im öffentlichen Raum jedoch wesentlich seltener und nur an ausgewiesenen Orten mit religiösem Bezug vorzufinden sind (Int. Martinez).

Abseits einer Koordination durch den Klerus bestehen auch selbstorganisierte katholische Gruppenaktivitäten im öffentlichen Raum Guayaquils, wie religiöses Musizieren oder Lesekreise. Beim gemeinsamen Spielen religiöser Musik wenden sich die Gläubigen – trotz der Exponiertheit der Tätigkeit – nicht dem Publikum zu, sondern, einem gemeinsamen Gebet gleichend, einander (Abb. 68). Ihnen innewohnender ästhetischer Wert begünstigt eine religiöse Stimulation (vgl. Crawford & Best 1994). Spontane Partizipation ist willkommen und aufgrund des improvisierten Charakters sowie tranceartiger repetitiver Inhalte der Musik ohne Schwierigkeiten umzusetzen.



Abb. 68 Religiöses Musizieren

Zumeist unter Verwendung einer grundlegenden christlichen Semantik stattfindend, muss sie nicht eindeutig als katholisch erkennbar sein und vermag das religiöse Interesse im öffentlichen Raum allgemein zu bedienen. Die Frage, ob die exakte Konfession nicht als solche erkennbar ist oder für eine gemeinsame religiöse Praxis keine Rolle spielt, lässt sich nicht pauschal beantworten, da sich das Resultat in beiden Fällen gleicht. Selbiges gilt für die aus Laien bestehenden Bibel-Diskussionskreise, welche regelmäßig im *Parque del Centenario* anzutreffen sind. Wenn auch solche Aktivitäten tendenziell Bekanntschaften in Gemeinden entwachsen und daher konfessionell geprägt sind, besteht aufgrund der geteilten Heiligen Schrift im Christentum und einer mit dem öffentlichen Raum gegebenen Offenheit großes Potenzial für interkonfessionellen Austausch.

Im Hinblick auf den individuellen Ausdruck von Religiosität unter Katholiken ist für den Untersuchungszeitraum weiterhin das *Año de la Fe* (Jahr des Glaubens) herauszustellen. Dieses von der Katholischen Kirche propagierte Themenjahr umfasste einen einjährigen Zeitraum zwischen 2012 und 2013. Es wurde von Benedikt XVI. zum 50. Jubiläum des *Zweiten Vatikanischen Konzils* sowie dem 20. Jubiläum des Katechismus der Katholischen Kirche international ausgerufen und erlangte in Guayaquil innerhalb der Gemeinden aber auch im öffentlichen Raum beträchtliche Präsenz. Das *Año de la Fe* legt allen Katholiken nahe, intensiv über ihren Glauben zu reflektieren, um diesen individuell bewusster werden zu lassen und so zu stärken (Pontificio Consejo 2012). Das Ereignis wird in ein Szenario der globalen Krise in weltlicher und spiritueller Hinsicht eingebettet, welchem entgegengewirkt werden muss. Der Glaube soll aus diesem Grund mental gepflegt, liturgisch gefeiert, moralisch gelebt und im Gebet praktiziert werden. Neben der Erneuerung des Glaubens unter Katholiken wird auch die Bekehrung von Außenstehenden angestrebt, was sich in der Anzahl von Kirchgängern aber auch einer neuen Qualität des Glaubens ausdrücken soll (Pontificio Consejo 2012). Während ein individueller Ausdruck des Glaubens in der Öffentlichkeit Bestandteil der Religionsfreiheit ist, wird mit dem *Año de la Fe* die Relevanz des Katholizismus im Habitus der Gläubigen institutionell forciert, was säkularen Idealen entgegenwirkt. Das *Año de la Fe* als Initiative der Katholischen Kirche weist somit Parallelen zum Evangelikalismus auf, welcher in Guayaquil auf einer Rhetorik umfassender christlicher Erneuerung anlässlich eines spirituellen Niedergangs baut.

6.1.5 Evangelikale Großveranstaltungen

Evangelikale halten grundsätzlich keine Prozessionen oder Messen im öffentlichen Raum Guayaquils ab. Wenn auch in den Gemeinden ein großes Interesse daran besteht, verfügen sie – ebenso wenig wie die Minderheitenkonfessionen – nicht über die Möglichkeit, da ihnen im Gegensatz zu der Katholischen Kirche von der städtischen Administration seit jeher die Genehmigungen verweigert werden (Int. Montoya). Die Durchführung von größeren Aktivitäten im öffentlichen Raum ohne eine Genehmigung wiederum wird von der metropolitanen Polizei Guayaquil unterbunden (Int. de Rojas). Da Religionsfreiheit und freier Ausdruck des Glaubens unabhängig der Konfession konstitutionell zugesichert sind, besteht die Notwendigkeit einer Genehmigung für eine religiöse Nutzung des öffentlichen Raums erst infolge einer Vereinbarkeit mit der Transitregulierung (Int. Méndez). Jegliche Restriktionen gegenüber religiösen Aktivitäten werden somit über ein Interesse der Allgemeinheit legitimiert, indem erachtet wird, dass der Verkehrsfluss oder anderweitige Aktivitäten durch eine religiöse Tätigkeit unzumutbar oder unverhältnismäßig beeinträchtigt werden. Faktisch jedoch ergibt sich ein Ermessensspielraum, bei welchem einzelfallabhängig auch große katholische Veranstaltungen zu Stoßzeiten in zentralen Verkehrslagen genehmigt werden, während kleinen Veranstaltungen der Evangelikalen in abgelegenen Stadtteilen die Durchführung verweigert wird. Auf ähnliche Weise wirken die – ebenso auslegbaren – Gesetze zur öffentlichen Ordnung und Sicherheit, so dass beispielsweise Veranstaltungen unterbunden werden, wenn die Stadtverwaltung nicht gewillt ist, die Gefahr einer Eskalation in Kauf zu nehmen (Int. Méndez). Während man der gegebenen Regelung durchaus eine Anfälligkeit für Willkür vorwerfen kann, ist für kollektive religiöse Praxis im öffentlichen Raum vor allem von Belang, in wie weit die Anliegen einer Konfession von der Entscheidungsgewalt als allgemeines Interesse wahrgenommen werden. Hierbei haben die Evangelikalen in Guayaquil gegenüber der Katholischen Kirche derzeit deutlich das Nachsehen und sehen sich folglich mit dem Paradoxon konfrontiert, dass sie im öffentlichen Raum präsent sein müssten, um so weit als öffentliches Interesse erachtet zu werden, dass ein Zugang zum öffentlichen Raum angemessen erscheint. Mangelndes symbolisches und soziales Kapital bedingen so eine nachteilige Position im sozialen Raum, welche die Möglichkeit auf Raumprofite verbaut (Bourdieu 1991b: 30). Der Bedarf an Flächen für Großveranstaltungen, welche über die Kapazitäten der evangelikalen Gotteshäuser hinausgehen, ist in Guayaquil grundsätzlich groß (Int.

Montoya). Mangels eigenem Grundbesitz – wie er der Katholischen Kirche zur Verfügung steht – und ohne Zugang zum öffentlichen Raum werden entsprechende Standorte angemietet, wie beispielsweise Messegebäude, Sporthallen und -stadion. Die größten Veranstaltungen unter Beteiligung von international bekannten evangelikalen Pastoren ziehen Interessenten aus dem gesamten Staatsgebiet und darüber hinaus an und erreichen Größen von bis zu 50.000 Besuchern. Die Bekehrung ist häufig ein zentraler Bestandteil dieser Ereignisse, so dass es bei manchen Ereignissen bis zu 10.000 Konversionen geben kann (Int. Montoya). Wenn auch der öffentliche Raum nicht direkt genutzt werden kann, so wird doch für Werbezwecke von ihm Gebrauch gemacht, um Leute von der Straße für die Veranstaltungen zu gewinnen. Die Größen der Veranstaltungen führen angesichts der Alternativlosigkeit in ein finanzielles Abhängigkeitsverhältnis zu den Vermietern. Demgemäß haben sich die Preise für das Anmieten von Veranstaltungsräumen für die Evangelikalen innerhalb weniger Jahre vervielfacht, was auf deren Reputation als wohlhabend zurückzuführen ist (Int. Montoya).

Bei einer gesonderten Betrachtung der Evangelikalen scheint die städtische Administration um die Durchsetzung des Säkularismus im öffentlichen Raum bemüht. Ihrer Religion wird ein Existenzrecht eingeräumt, doch wird sie im Sinne der Allgemeinheit auf den privaten Raum und auf individuelle Ausdrücke beschränkt. Die einzige Ausnahme bestand im Vorfeld des Referendums zur Verfassungsänderung von 2008, wobei die evangelikalen Gemeinden zwei genehmigte Demonstrationen mit jeweils 50.000 und 30.000 Teilnehmern durchführten (Int. Montoya). Bei diesen stand jedoch nicht das Darstellen einer religiösen Identität oder theologischer Inhalte im Vordergrund, sondern vor allem eine politische Haltung, welche mit jener der Stadtverwaltung sowie der katholischen Erzdiözese in Guayaquil konform war.

6.1.6 Individuelle Ausdrücke des Evangelikalismus

Da die Religionsfreiheit individuelle Ausdrücke des Glaubens abdeckt und dementsprechend von einer Genehmigungspflicht befreit ist, sind die Evangelikalen im öffentlichen Raum Guayaquils im Alltag dennoch überaus präsent. Ein religiöser Habitus als Folge des im Evangelikalismus proklamierten persönlichen und intensiven Verhältnisses zum Sakralen sowie des hohen Ansehens von Missionsarbeit kommt so in Form eines dezidierten Handelns zum Vorschein.

Obwohl die Bibel in allen christlichen Konfessionen grundlegend ist, hat sich ihr

permanentes Mitführen in Guayaquil zu einem Wiederkennungsmerkmal der Evangelikalen entwickelt (Int. Méndez). Auch wenn diese zumindest prinzipiell genauso gut Gebrauchsgegenstand eines Katholiken sein könnte, werden mit ihr in der Öffentlichkeit vor allem zwei Aspekte evangelikaler Religionspraxis in Verbindung gebracht; die Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift sowie die Pflicht zur eigenständigen Interpretation und Anwendung in allen Lebenslagen. Das Gebot einer individuellen Verkündung des Evangeliums schlägt die Brücke zu den zahlreichen Laienpredigern, welche im öffentlichen Raum Guayaquils agieren. Sie sind zumeist männlich, spiegeln ansonsten jedoch die demographische Vielfalt der Konfession wieder, womit von einem äußerst vornehmen Auftreten bis hin zum Anschein der Bedürftigkeit alles vertreten ist. Weiterhin unterscheidet sich ihre zur Hilfe genommene Ausrüstung. Während manche Prediger sich keinerlei Hilfsmittel bedienen (Abb. 69), verwenden andere Megaphone (Abb. 70), Verstärker (Abb. 71), Rednerpulte, Gewänder und sogar Hilfskräfte (Abb. 72). Im Detail richten sich die Performanzen der Laienprediger nach den Eigenheiten der bespielten Räume und dem in ihnen vertretenen Publikum. Sie positionieren sich vornehmlich an Stellen mit einem hohen Durchlauf an Menschen, welche den Darbietungen hervorgehobene Wirkung ermöglichen (Abb. 73), da spezielle Flächen für öffentliche Darbietungen in Guayaquil abseitig verortet sind (Abb. 74). Während einige Laienprediger kaum über ein in sich gekehrtes Flüstern ihrer Vorträge hinauskommen, bedienen sich die meisten gekonnt einer autoritären Stimmlage. Einige verfallen bisweilen in einen ekstatischen Zustand und bemühen den Anschein einer Verkörperung göttlicher Präsenz, die ihnen Authentizität und Autorität erteilt (vgl. Sennett 2008: 470). Ein solches Auftreten wird auch unter widrigen Umständen konsequent aufrechterhalten. Häufig werden im öffentlichen Raum verweilende Personen ungefragt als Publikum vereinnahmt, indem die Prediger sich ihnen annähern und direkt auf sie einsprechen, beispielsweise mit einem »Amigo que me está escuchando...« (Freund der du mir zuhörst) als repetitivem Beginn aller nachfolgenden Aussagen. Gezielt werden Merkmale des Publikums in die Rhetorik einbezogen, beispielsweise das Motiv des Fremden mit einem Verweis auf anwesende Touristen, das Motiv des Kranken an einem vorbeigehenden Blinden, die Unschuld an spielenden Kindern, die Sünde an betrunkenen Menschen usw. Auf diese Weise wird die Präsenz im öffentlichen Raum für ein direktes Einwirken auf die gesellschaftliche Allgemeinheit genutzt. Gelegentlich entwickeln sich aus den Themen der Predigten heraus Gespräche unter den Anwesenden, wobei der Leitende



Abb. 69 Laienprediger im Parque del Centenario 1



Abb. 70 Laienprediger in Markthalle



Abb. 72 Laienprediger auf Markt

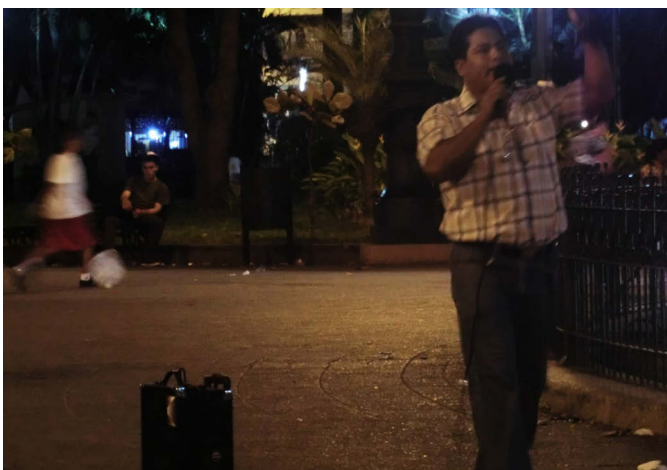


Abb. 71 Laienprediger im Parque del Centenario 2

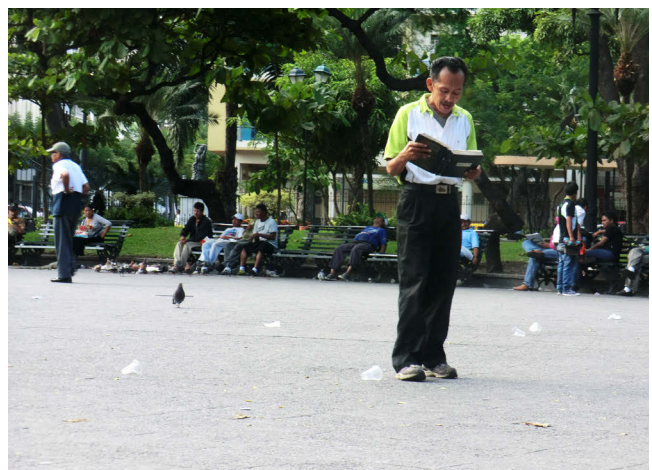


Abb. 73 Laienprediger im Parque del Centenario 3

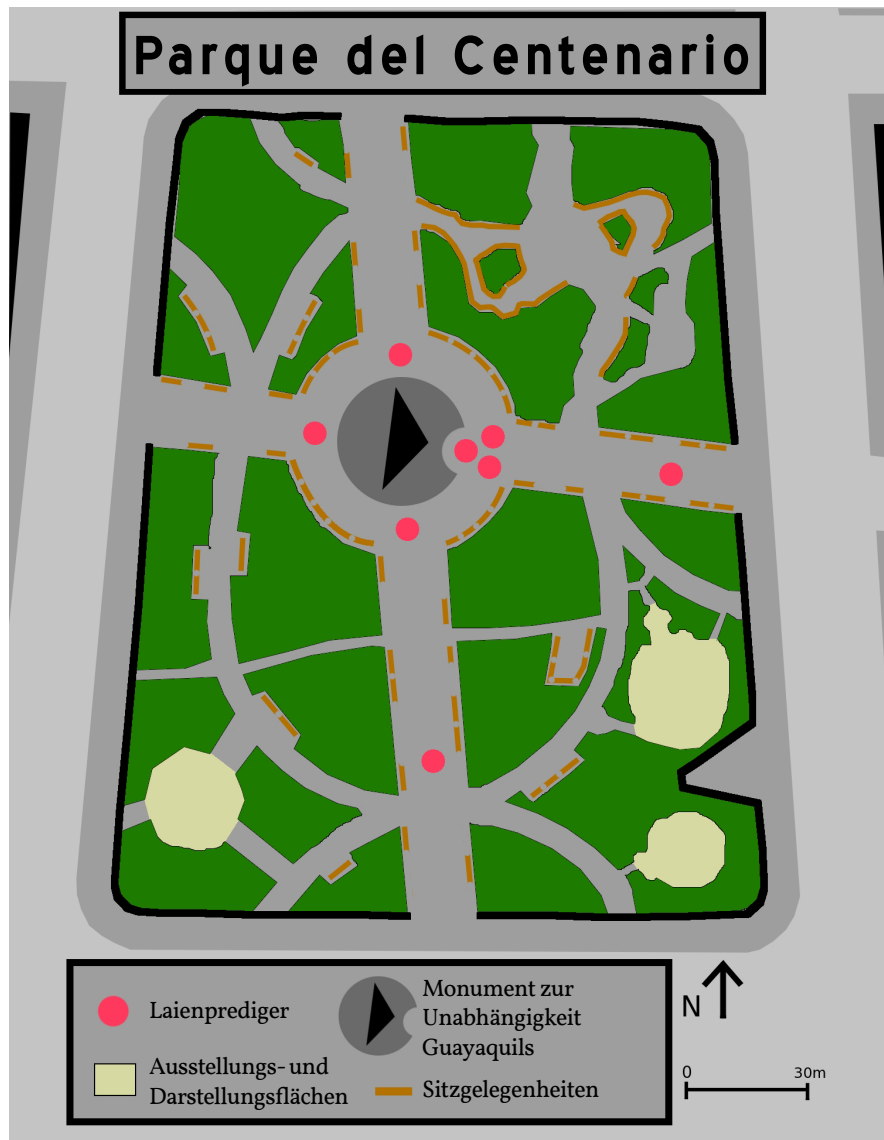


Abb. 74 Verortung Laienprediger

seine Rolle als Redner zu Gunsten der eines Moderators aufgibt. Ebenfalls werden auf Tonträgern mitgeführte religiöse Musik und Mikrofone verwendet, um die Leute zum Tanzen zu animieren, wobei die Resonanz der Zuhörerschaft nur in den wenigsten Fällen dem Enthusiasmus der Prediger entspricht. Es besteht auch ein Vorgehen in Gruppen, bei welchem eine Person predigt, während andere für die musikalische Untermalung sorgen oder Flugblätter verteilen, mit welchen über Gemeindeaktivitäten oder spezifische Bibelinhalte informiert wird. Unter den Laienpredigern herrscht eine Solidarität, welche sich in spontaner Zusammenarbeit äußert. Bei gehäufter Präsenz an einem Ort werden Redeanteile aufgeteilt, während man sich aufeinander bezieht und verbal sowie mit Gesten unterstützt.

Mit Ausnahme eines direkten Rezitierens der Bibel entbehren die Predigten rhetorisch zumeist einer Progression. Die Narrative kreisen um einfache Leitideen, welche mit variierenden, in sich abgeschlossenen Phrasen stets aufs Neue illustriert werden. Eine solche repetitive Darbietung von Pointen vermag auch angesichts der geringen Aufmerksamkeitsspannen eines vorbeischreitenden Publikums komplette Aussagen zu übermitteln, während die Gesamtdauer der Predigten bis zu zwei Stunden erreichen kann. Mit zunehmender Länge werden aufeinanderfolgende Motive aufgegriffen, welche entweder der Intuition entstammen oder durch vorher markierte Bibelstellen angeregt werden. Das häufigste ist eine Zuwendung zu Gott im alltäglichen Leben, was wechselweise in Form theologischer Auslegungen aber auch lebensnaher Beispiele erfolgt. Häufig inszenieren die Laienprediger den eigenen gottesgefälligen Lebenswandel und somit sich selbst als Vorbilder (vgl. Sennett 2008: 202), während die eigene Vergangenheit detailliert als Negativbeispiel erörtert wird. Der Moment des Wandels, das Aufgeben der Sünde und eine Zuwendung zu Gott werden als erhabene Momente und sichergestellte Erlösung dargestellt. Entsprechend evangelikaler Religionspraxis gelten ein individuelles Auseinandersetzen mit der Bibel sowie eine Anwendung ihrer Lehren hierbei als entscheidend, was zum Beispiel folgenden Wortlaut annimmt:

»(...) Der Glaube an Jesus Christus erhebt. Die Worte von Jesus Christus am Kreuz befreien uns. Die Worte von Jesus Christus geben uns Sicherheit. Die Worte von Jesus Christus sind die einzig wahre Wahrheit. Es steht außer Frage, dass diese Worte von Gott selbst kommen, denn Jesus Christus war sein Sohn. Aber die Worte von Jesus Christus befreien nicht nur den Menschen, sie segneten ihn auch. Der Mensch muss also in Einklang mit dem Wort Gottes leben. Jesus Christus zahlte unsere Schuld, damit wir in Frieden leben können. Die Sünde ist das einzige was Gottes Liebe nehmen kann. Das Bewusstsein des Herrn ist unendlich. Und Gott vergibt uns unsere Fehler, wenn wir sie nur bereuen. Millionen haben sich ihm schon zugewandt. (...)«

(Eigene Mitschrift und Übersetzung)

Religiöse Moral findet über die Laienprediger im öffentlichen Raum Eingang in Debatten zu ethischen Normen der Stadtgesellschaft. Das lasterhafte Leben, beispielsweise in Form von Alkohol- und Drogenkonsum, Habgier, Verlogenheit, Hochmut und Unkeuschheit, wird verurteilt. Bei den Bemühungen um eine Änderung des Lebenswandels der

Zuhörerschaft werden Sorgen geäußert und gleichzeitig auf Drohszenarien zurückgegriffen, bei welchem oberflächliche Freuden und ein gottloses Leben in verheerenden Konsequenzen enden. Hierbei wird häufig Bezug auf die Hölle genommen, welche nicht nur als jenseitiger Ort, sondern auch als diesseitiger Geisteszustand dargestellt wird. Das Propagieren eines Ideals des Sakralen und einer religiösen Identität ist faktisch nicht zu trennen von Handlungsgeboten im Hinblick auf das Profane (vgl. Durkheim 2001: 36), womit die universelle Relevanz des religiösen Habitus zum Ausdruck kommt. Tatsächlich ist die Intention einer Änderung des Lebenswandels bei der Zuhörerschaft als Anliegen der evangelikalen Laienprediger höher zu gewichten als deren formelle Konversion oder konfessionelle Selbstwahrnehmung (Int. Montoya). Obwohl Konfessionsbezeichnungen nur selten fallen, knüpfen die Narrative an den generellen Vorwurf von Evangelikalen gegenüber dem Katholizismus, moralisch verdorben zu sein, an. Entsprechend wird grundsätzlich ein nominelles Christentum angeprangert, bei welchem die Menschen sich auf Gott beziehen, den Glauben jedoch nicht leben. Häufig findet auch eine explizite Verurteilung der Götzenanbetung an. Die Missionarsarbeit bedient sich kaum der Verweise auf institutionelle evangelikale Strukturen oder konkrete Gemeinden, sondern nur auf die Weisheit der Bibel, welche es als individuellen Weg aufzunehmen und im Selbststudium zu erfahren gilt. Die religiöse Moral ist zwangsläufig verbunden mit gesellschaftlichen Idealen (vgl. Durkheim 2001: 317). So wird beispielsweise am Vatertag über das Verhältnis zwischen Vätern und Söhnen referiert, wobei viele Leute eigene Meinungen beizutragen haben, die sie entweder allgemein oder in kleineren Kreisen kundtun. Weiterhin sind die Rolle von Mann und Frau in der Gesellschaft sowie die ihnen zugeschriebenen Eigenschaften ein häufiges Thema (vgl. Peek et al. 1991), welches im öffentlichen Raum Guayaquils Zustimmungen wie auch erklärten Widerstand erfahren kann. Für den Mann werden Vorgaben wie Mut und körperliche sowie mentale Stärke gesetzt, während der Frau – als Folge ihres Ursprungs als männliche Rippe – eine unterstützende Rolle zugeschrieben wird, womit sakrale Weltbilder auf den allgemeinen Habitus einwirken. Obwohl dem Evangelikalismus prinzipiell eine Vielfalt an Positionen in ethischen und gesellschaftspolitischen Fragen zuzuerkennen ist, sind die Predigten im öffentlichen Raum fast ausnahmslos als pietistisch und konservativ einzuordnen (vgl. Olson & Winn 2015). Wenn auch selten, wird von den Laienpredigern ebenfalls Geltungsanspruch in ausgewiesenen weltlichen Belangen erhoben, beispielsweise indem auf Grundlage der Bibel Moral und Handeln von Politikern kritisiert werden.

Wiederum bestehen Auswirkungen einer unmittelbaren Auslegung der Bibel durch die Evangelikalen, beispielsweise wenn der Tod von Hugo Chavez auf seine Kritik am Staat Israel zurückgeführt wird.

Eine Abwesenheit von Frauen als Laienpredigerinnen im öffentlichen Raum ist vor allem angesichts der Tatsache verwunderlich, dass sie innerhalb evangelikaler Strukturen in Guayaquil oftmals hohe Posten bekleiden (Int. Montoya). Während es in anderen Teilen Ecuadors durchaus üblich ist, dass Frauen in öffentlichen Räumen predigen, wird ihre Abwesenheit in Guayaquil mit einem ausgeprägten *Machismo* und aus diesem resultierenden Befürchtungen um die Sicherheit und mangelnden Respekt erklärt (Int. Parades). Bei der einzigen beobachteten Ausnahme dieser Schieflage nahm die Performanz der weiblichen Predigerin martialische Züge an. Nach Sonnenuntergang verwendete sie einen Verstärker, welchen sie stark übersteuerte, um ihre Stimme verzerrt und bedrohlich wiederzugeben, während sie eine Abhandlung zu den Wunden und dem Schmerz Jesus Christus bei dessen Kreuzigung gab. Die übertriebene Maskulinität, welche der Performanz zu Grunde lag, wirkte wie eine Legitimierung ihrer Anwesenheit im öffentlichen Raum (vgl. Halberstam 1998: 2).

Laienpredigten als persönlicher religiöser Ausdruck sind als Teil der Religionsfreiheit nicht genehmigungspflichtig (Asamblea Constituyente 2008: Art 66. 8). Bei einer Betrachtung des Stadtraums fällt jedoch auf, dass sich die Evangelikalen ungleich im Stadtraum verteilen. Während im *Parque del Centenario* oder auf größeren Märkten stets zahlreiche Vertreter vorzufinden sind, sucht man auf den im Rahmen der *Regeneración Urbana* aufgewerteten Flächen vergeblich, obwohl zum Beispiel die Flusspromenade *Malecón 2000* oder das Ausgehviertel *Las Peñas* große Zuhörerschaften bieten würden. Das in den teilprivatisierten Räumen geltende Hausrecht und die Konzeption einer durchzusetzenden modernen Ästhetik des öffentlichen Raums (vgl. Municipalidad de Guayaquil 2000) schließt Laienprediger ebenso aus wie fliegende Verkäufer und Bettler. Die Aussagen von Vertretern der Stadtverwaltung, dass es sich um Flächen mit unbeschränkter öffentlicher Funktion handelt, welche von Laienpredigern einzig durch räumliche Konventionen vernachlässigt werden (Int. Méndez), wurde wiederholt durch beobachteten Ausschluss religiöser Aktivitäten widerlegt. Eine Umsetzung der Säkularität im öffentlichen Raum besteht also nicht nur differenziert nach Konfessionen, sondern auch nach bestimmten Stadtarealen, da es mitunter zu antireligiösen Tendenzen kommen kann, welche selbst die Religionsfreiheit im öffentlichen Raum neutralisieren.

6.1.7 Evangelikale Printmedien

Weiterhin nutzen Evangelikale den öffentlichen Raum Guayaquils in erheblichem Umfang für die Verbreitung von Flugblättern mit religiösen Inhalten. Diese gibt es aus Eigenproduktion, viel öfter jedoch industriell gefertigt in massenhafter Ausführung. Verteilt werden die Handzettel zumeist von Gemeindemitgliedern auf freiwilliger Basis, aus Eigeninitiative oder auch im Rahmen größerer, koordinierter Unternehmungen. Die Distribution in Guayaquil erfolgt vorwiegend im Stadtzentrum sowie auf größeren Märkten. Spezifische Gemeinden werden auf den Flugblättern nur selten benannt, so dass die Inhalte im Vordergrund stehen.

Die Inhalte gleichen zumeist jenen der Predigten der Evangelikalen, womit das geläufigste Motiv der Flugblätter erneut die Wahl ist, welche es zwischen einem gottesfürchtigen Leben, Wohlergehen und der Liebe Gottes bzw. einem Leben in Sünde, Unglück zu Lebzeiten und Verdammung im Jenseits zu treffen gilt. Die klassische christliche Konzeption von Himmel und Hölle ist stets präsent, auch wenn sie nur selten als solche benannt wird. Die Flugblätter suggerieren der Allgemeinheit – wenn auch ohne eine Benennung des Evangelikalismus – ein Gebot zur Religiosität und spezifizieren ihre korrekte Umsetzung. Häufigste Narrative sind die Versuchungen und Gefahren des Alkohols (Abb. 75) und der Unkeuschheit, der Umgang mit unerfüllten Sehnsüchten und Zukunftsängsten wie auch negativen Charaktereigenschaften wie Geiz oder Gleichgültigkeit gegenüber Mitmenschen. Vorzufinden sind auch weniger alltagsbezogene Abhandlungen zu rein biblischen Sinnbildern, beispielsweise dem Wesen des Teufels, der Arche Noah oder der Flucht des auserwählten Volkes aus Ägypten, wobei der metaphorische Gehalt und innewohnende Lehren für die individuelle Lebensführung herausgestellt werden. Weiterhin wird vom öffentlichen Raum Gebrauch gemacht, um mittels Flugblättern für religiöse Radiosender oder Veranstaltungen zu werben. Die Flugblätter dienen den Evangelikalen zum Platzieren ethischer Standpunkte in der Öffentlichkeit und zeichnen mit religiöser Legitimation eine normative Vision der anzustrebenden Gesellschaft. Ebenso wie die Laienprediger erreichen sie im öffentlichen Raum die gesellschaftliche Allgemeinheit und somit Personen, welche fern von evangelikalen oder gar religiösen Idealen leben und die es potenziell noch zu missionieren gilt. Konsequenterweise finden sich daher auch zahlreiche Flugblätter, deren Inhalt sich dezidiert gegen katholische Praktiken stellt, beispielsweise die



Abb. 75 Flugblatt 1



Abb. 76 Flugblatt 2

Verwendung des Rosenkranzes oder die Anbetung von Abbildungen Heiliger (Abb. 76). Ebenso wie bei den Laienpredigern fließen somit auch bei den evangelikalen Printmedien die angepriesenen Ideale bezüglich des Sakralen und des Profanen ineinander.

Die Autonomie einzelner evangelikaler Gemeinden sowie die Bedeutung einer individuellen Auslegung der Bibel haben teilweise Flugblätter zur Folge, welche gestalterisch und inhaltlich außergewöhnliche Formen annehmen. Exemplarisch ist die Gemeinde *Iglesia Cruzada Cristiana* zu nennen, welche die Zuwendung zu Gott und eine religiöse Neuordnung des Lebens in Bezug zu den stadtentwicklerischen Maßnahmen der *Regeneración Urbana* in Guayaquil setzt (Abb. 77). Weiterhin ist auch ein evangelikaler Pastor unter dem Pseudonym *Jesucristo Hombre Dr. José Luís de Jesús* einer Organisation namens *Gobierno de Dios en la Tierra* (Regierung Gottes auf Erden) zu nennen. Er wirbt in

seinen Flugblättern für die eigene Gemeinde sowie eine Bibelauslegung, bei der es keine Sünde mehr auf der Welt geben kann, da Jesus Christus am Kreuz gestorben ist, um sie von den Menschen zu nehmen. Demgemäß wäre im Leben fortan auch ausnahmslos alles erlaubt, ohne dass es das Gewissen belasten muss (Abb. 78). Auch wenn solche Positionen die Ausnahme bilden, machen sie deutlich, dass die Interpretation der Bibel trotz bestehender Schwerpunkte als Grundlage diversester ethischer Implikationen dienen kann (vgl. Connolly 2010a).



Abb. 77 Flugblatt 3



Abb. 78 Flugblatt 4

6.1.8 Minderheitenkonfessionen

Die kleineren christlichen und nicht-christlichen Weltanschauungen in Guayaquil verfügen prinzipiell über charakteristische Merkmale, welche ihnen auch ohne explizite Kenntlichmachung visuelle Präsenz verleihen, jedoch ist ihr Handeln und daraus erfolgende Präsenz im öffentlichen Raum Guayaquils eher selten. Eine untergeordnete Position im sozialen Raum wird bedingt durch ein geringes religiöses Kapital – Anteile an Gläubigen in der Bevölkerung – wie auch soziales Kapital – Beziehungen zu politischen Entscheidungsträgern –, was sich in einer nachteiligen Reifizierung des öffentlichen Raums für sie widerspiegelt. Die Potentiale einer mentalen Auseinandersetzung und Kenntnisnahme als Bestandteil der religiösen Landschaft in Guayaquil

werden größtenteils bereits durch den dominierenden Katholizismus sowie den aufstrebenden Evangelikalismus absorbiert. Den Minderheitenkonfessionen fehlt es folglich an Performativität für eine Einschreibung in die symbolische Ordnung und Praxis des öffentlichen Raums. Sie gelangen nur punktuell zu Präsenz, während sich ihr religiöses Leben weitgehend in privaten Räumen abspielt (vgl. Gatti 2016: 262).

Die LDS-Church befürwortet prinzipiell Bemühungen zur religiösen Bekehrung im öffentlichen städtischen Raum, welche in Guayaquil jedoch nicht institutionell koordiniert, sondern Resultat individuellen Vorgehens sind (Int. Macedo). Die Missionare sind an den weltweit üblichen weißen Hemden, Anzughosen, Krawatten und Namensschildern zu erkennen und versuchen im öffentlichen Raum mit Fremden ins Gespräch zu kommen, um für den eigenen Glauben zu werben. Obwohl der Bevölkerung Guayaquils prinzipiell eine Offenheit für dergleichen nachgesagt wird, ziehen die meisten Missionare der LDS-Church ein Vorgehen in den privaten Räumen vor, bei welchem über Bekannte Zugang zu sozialen Netzwerken gesucht wird (Int. Macedo). Als Minderheitenkonfession ordnen sie sich aus strategischen Gründen den Idealen des Säkularismus unter. Eine stetige Performanz des eigenen Glaubens hat der Konfession jedoch über die Jahrzehnte zu allgemeiner Bekanntheit und Akzeptanz in Guayaquil verholfen (Int. Macedo).

Selbiges gilt für die Zeugen Jehovas, welche in Guayaquil mit den konfessionseigenen Zeitschriften *La Atalaya* und *¡Despertad!* (Wachtturm und Erwachtet!) arbeiten. Im Rahmen der Missionsbestrebungen werden sie von Freiwilligen im öffentlichen Raum, vornehmlich jedoch bei Hausbesuchen verteilt, womit eine Gesprächsgrundlage zur Religion und Bekehrung geschaffen werden soll. Während sich die charakteristischen Kleider weiblicher Zeugen Jehovas als Wiedererkennungsmerkmal in Guayaquil eingebürgert haben, ist eine daraus resultierende Präsenz im Stadtraum minimal. Die vorherrschenden Vorbehalte gegen eine Vermengung von Religion und Weltlichem (vgl. Wah 2001), wie auch die Selbstsegregation und Vorbehalte gegenüber Personen anderer Konfession bedingen eine spirituelle Zurückgezogenheit in den privaten Raum und widerstreben einem Drang zur Öffentlichkeit (Int. Jiménez).

Während andere Glaubensgemeinschaften aus quantitativen Gründen wie auch mangelnder öffentlicher Präsenz in Guayaquil weitgehend zu vernachlässigen sind, ist an dieser Stelle die *Asociación Ateísta Ecuatoriana* als selbsterklärte Vertretung von Atheisten, Agnostikern und Antireligiösen aufzuführen. Trotz geringer Anhänger-

zahlen wird der öffentliche Raum für Zusammenkünfte genutzt, welche allgemeine Sichtbarkeit und ein Wachstum der Gruppe gewährleisten sollen (Int. de Rojas). Die eigene weltanschauliche Identität wird verknüpft mit politischen Forderungen gegen bestehende Diskriminierungen religionsloser Menschen (La Hora 11.10.2015). Gerade angesichts eines Mangels an Sakralem, auf das sich die Gemeinschaft beziehen kann, besteht eine starke Identifikation mit profanen Anliegen in Form eines gesellschaftspolitischen Liberalismus (vgl. Laborde 2011: 68), beispielsweise im Hinblick auf die Rechte von Frauen sowie Homo- und Bisexuellen sowie Transgender Personen (LGBT). Auch in profaner Hinsicht nimmt die *Asociación Ateísta Ecuatoriana* in der Öffentlichkeit somit eine Gegenposition zu vorherrschenden konservativen Ansichten religiöser Akteure ein. Folglich ist das Auftreten der *Asociación Ateísta* Gegenstand von Kontroversen und mit großem Widerhall verbunden, wobei sich ihnen regelmäßig eine konfessionsübergreifende Opposition religiöser Bevölkerung entgegenstellt (Int. de Rojas). Ein Handeln, welches den säkularen Prinzipien der Rationalität folgt, ist angesichts einer religiösen Bevölkerungsmehrheit nicht ausreichend, um eine Akzeptanz im öffentlichen Raum zu gewährleisten.

6.1.9 Religion und Ökonomie

Als zentraler Aspekt gesellschaftlichen Lebens bildet Religion die Grundlage zahlreicher ökonomischer Tätigkeiten im öffentlichen Raum Guayaquils (vgl. Scott 2009). In der durch informelle Wirtschaft und Kleingewerbe geprägten Stadt ist es üblich, dass die stationären (Abb. 79) und fliegenden Händler (Abb. 80) neben Gütern des alltäglichen Gebrauchs auch Religiöses anbieten; Heiligenbilder und -statuetten, Rosenkränze, Grablichter, religiöse Literatur, dekorative Aufkleber sowie Aufsteller und Kruzifixe. Ein religiös begründeter Absatzmarkt strahlt selbst für Produzenten und Vertreibende von Kunsthandwerk große Attraktivität aus, beispielsweise in Form geschnittener Bibelzitate und religiöser Ornamente in verschiedensten Größen. Das Angebot orientiert sich infolge einer Verwischung symbolischer Grenzen zwischen den Konfessionen an einem allgemeinen christlichen Bedarf. Die Anzahl von Bücherläden, welche sich der Bibel und ergänzender religiöser Literatur widmen, übersteigt die Anzahl säkularer Buchgeschäfte im Stadtzentrum um ein Vielfaches. Auch die Märkte, als prinzipiell dem Kommerz gewidmete Räume, strotzen vor religiösen Waren. Neben den bereits benannten üblichen Gütern sind hier vor allem religiöse Medien wie Musik, Filme oder aufgezeichnete



Abb. 79 Religiöser Verkaufsstand



Abb. 80 Straßenverkauf religiöser Waren

Predigten vorzufinden. Weiterhin finden sich immer wieder eigenständig angebrachte Segnungen Gottes für das Erwerbsleben (Abb. 81). Selbst auf Märkten für Lebensmittel oder touristische Waren finden sich katholische Heiligenstatuen (Abb. 82, Abb. 83) oder sichtbar ausliegende Bibeln (Abb. 84) als privates Eigentum der Ladenbesitzer wieder. Die Ökonomie trägt – allein aufgrund innewohnender Profite – zu einer Verwischung der Trennlinien von Säkularem und Religiösem im öffentlichen Raum bei. So orientieren sich auch Händler mit einem profanen Angebot an religiös bedingten Menschenströmen in der Stadt, beispielsweise im Anschluss an Gottesdienste vor den großen Tempeln oder bei katholischen Prozessionen. Auch ausgefallene Angebote, beispielsweise Pauschalreisen in das Heilige Land, sind vorzufinden, welche unter Gläubigen auf ausreichende Motivation antreffen sollen (Abb. 85). Religiöse Symbolik kommt auch bei Protesten von Wirtschaftstreibenden zum Ausdruck, beispielsweise im Rahmen von Demonstrationen der informellen Händler gegen ihnen auferlegte Restriktionen der *Regeneración Urbana*, bei welcher sich einer der Beteiligten der Kreuzigung Jesus entsprechend medienwirksam an ein großes Holzkreuz binden ließ (Yturralde & Loor 2009).



Abb. 81 Religiöse Belehrung auf Markt



Abb. 82 Jesus Statue auf Markt



Abb. 83 Marienstatue auf Markt



Abb. 84 Bibel in Geschäft



Abb. 85 Religiöses Reiseangebot vor Kirche

6.1.10 Mediale Berichterstattung

Die mediale Aufarbeitung religiöser Präsenz im öffentlichen Raum dient zum einen als Maß für den Zustand des sozialen Raums. Die Anteile und die Art der Berichterstattung über Konfessionen und deren religiöses Handeln in städtischen Leitmedien geben so Aufschluss über die ihnen zugestandene Relevanz in der Gesellschaft. Zum anderen dient die mediale Aufarbeitung von Religion als Katalysator, welcher Ereignissen im öffentlichen städtischen Raum über die unmittelbare Wahrnehmung hinaus eine gesellschaftliche Wirkung ermöglicht (Herbert 2011). Die bloße Tatsache einer Berichterstattung ist hierbei ebenso von Bedeutung wie die Art ihrer Inhalte. Im Folgenden wird, differenzierend nach Konfessionen, kurz auf Berichte und meinungsbildende Beiträge zu Religion in Guayaquil in der Tagespresse sowie die Medienarbeit der einzelnen Religionsgemeinschaften eingegangen.

Entsprechend der Bevölkerungsmehrheit behandelt die Mehrzahl aller Meldungen in den städtischen Leitmedien den Katholizismus. Eine historische und kulturelle Etablierung, welche auch Privilegien in der Nutzung des öffentlichen Raums begründet, gewährt gleichermaßen eine erhöhte mediale Präsenz, wobei alleine Ankündigungen und Darstellungen der Prozessionen sowie Gemeindeaktivitäten der Erzdiözese einen beträchtlichen Teil der Berichterstattung zum Thema Religion in Guayaquil ausmachen (u.a. El Universo 30.08.2013, El Universo 09.09.2013). Das Begehen der Straßen durch die Katholische Kirche wird als Ausdruck des Glaubens sowie der Verehrung und des Respekts gegenüber den Heiligen dargestellt, aber auch als die spirituelle Essenz der Stadt (El Universo 25.08.2013). Während sich letzteres allein aufgrund der Ausmaße der katholischen Aktivitäten im öffentlichen Raum aufwirft, ist erneut eine Überschneidung mit dem Agieren der Stadtverwaltung für eine solche Beachtung durch die Medien entscheidend. Unter Vernachlässigung der Trennlinie zum politischen Geschehen wird häufig die Zusammenarbeit von Erzdiözese und Stadtverwaltung Guayaquils dokumentiert, beispielsweise im sozialen Bereich (El Telégrafo 21.05.2013), bei der Eröffnung neuer Kirchen (El Universo 02.09.2013) oder der Pflege historischer baulicher Strukturen (El Universo 24.05.2013). In Folge einer kontinuierlichen Präsenz besteht eine Auffassung vom katholischen Klerus als Personen des öffentlichen Lebens (El Universo 31.05.2013), welche sowohl in staatlichen als auch privaten Medien gepflegt wird (Int. Jiménez). Die Position der Katholischen Kirche als bedeutendstem religiösen Akteur in der Stadt wird so stetig reproduziert und ist in der Erzdiözese entsprechend mit einer

Abteilung für Außenkommunikation professionalisiert (Int. Gertester). Weiterhin sind auch zahlreiche bedeutende katholische Geistliche als Publizisten tätig, welche sich in Zeitungen regelmäßig zur Religion aber auch weiterreichenden gesellschaftlichen Fragen aller Art äußern (u.a. El Universo 02.08.2016, El Telégrafo 20.06.2016). An eigenen Medien verfügt die Erzdiözese Guayaquil über drei Radiosender sowie eine eigene Zeitung mit einer Auflage von über 100.000 Exemplaren, welche ausschließlich religiöse und gemeindebezogene Themen zum Inhalt haben (Hoy 10.10.2004).

Während der Katholizismus als allgemeines gesellschaftliches Interesse dokumentiert wird, ist der Evangelikalismus selbst im Verhältnis zu den Anteilen an Gläubigen in der Stadt in den Medien unterrepräsentiert. Ankündigung und Aufarbeitung von religiösen Aktivitäten im öffentlichen Raum sind nicht zuletzt auch wegen mangelndem Zugang zum öffentlichen Raum für Großveranstaltungen nicht vorhanden. Meldungen zum Evangelikalismus basieren dagegen häufig auf einem Skandal- oder Sensationscharakter von Ereignissen, wie Straftaten von Geistlichen (El Telégrafo 12.03.2013) oder beispielsweise der Konversion eines evangelikalen Pastors zum Katholizismus (El Universo 30.05.2010). Da vergleichbare Vorfälle innerhalb der Katholischen Kirche als Interna und diskret gehandhabt werden (Int. Parades), besteht unter Evangelikalen die Auffassung einer Ungleichbehandlung und katholischen Unterwanderung der Medien.

»Es gibt bestimmte Gruppen in der Presse, welche Redaktionslinien folgen, die ihnen der Katholizismus präsentiert. ...dass wir Tumulte in den Straßen veranstalten, dass wir sehr lautstark sind, weil wir singen und dass wir den Nachbarn immer Probleme machen. Daher kann man bei bestimmten Gruppen von Journalisten schon von unsachlicher Diskriminierung sprechen, welche in ihren Artikeln zur Geltung kommt, aber es wird eher weniger.«

(Int. Montoya, eigene Übersetzung)

Dennoch wird von den Evangelikalen langfristig ein Rückgang in der Schärfe des Diskurses gegen die Religionsgemeinschaft und die Art ihrer Religionsausübung wahrgenommen (Int. Montoya), welcher auf eine wachsende Akzeptanz, bzw. eine Etablierung im sozialen Raum zurückgeführt werden kann. Ein Wachstum der Anhängerschaft wie auch die andauernde Präsenz im städtischen Alltag führen zu einer Normalisierung der medialen Bewertung, infolge derer eine sachliche Berichterstat-

tung zunimmt. Weiterhin wird die Ungleichheit in der Berichterstattung über den Katholizismus und den Evangelikalismus explizit thematisiert (El Universo 15.04.2009). Letzteres ist auch mit einem verstärkten privaten Engagement von Evangelikalen in den Medien zu erklären (Int. Montoya). Es besteht somit vermehrte Mitgestaltung der redaktionellen Inhalte wie auch eine Zunahme spezifischer evangelikaler Fernsehsender, Radiostationen und Printmedien (Int. Parades).

Die Berichterstattung bezüglich der weiteren Konfessionen fallen entsprechend deren geringer Präsenz im öffentlichen Raum minimal aus. Sie folgt häufig dem Stil eines Dokumentierens kultureller Kuriositäten (El Universo 25.12.2014), wobei gelegentlich ausgewählte Veranstaltungen angekündigt oder grundlegende Charakteristika der Religionspraxis erläutert werden (Int. Macedo). Für eine mediale Präsenz, welche hierüber hinausgeht, verbleibt den Minderheitenkonfessionen lediglich die Option des Betreibens eigenständiger Medien (Int. de Rojas).

6.1.11 Religiöse Interaktionen

Wenn auch für die Religionsgemeinschaften in Guayaquil unterschiedliche Beschränkungen im öffentlichen Raum bestehen, ist eine religiöse – und im weiteren Sinne weltanschauliche – Vielfalt gegeben. Die Überschneidungen diverser religiöser Praktiken und symbolischer Systeme bieten Personen im öffentlichen Raum eine Vielzahl an Objekten und Prozessen, auf welche sie sich beziehen können (vgl. De 2016). Während strenggenommen bereits die Präsenz von Religion im öffentlichen Raum eine Durchlässigkeit der religiös-säkularen Trennlinie bedeutet, ist auf diese Weise im Alltag auch ein interkonfessioneller Austausch gegeben, welcher in ausgewiesenen sakralen Räumen nicht möglich wäre. Der öffentliche städtischen Raum und die in ihm gegebenen Möglichkeiten zur Interaktion zeigen sich so verantwortlich für die stetige Reproduktion des gesellschaftlichen Zustands (vgl. Dirksmeier & Helbrecht 2010). Die Interaktionen folgen weniger einem übergeordneten System oder Zweck, als dass sie einem Mosaik aus Szenen entsprechen, welche ohne klaren Handlungsfaden nebeneinander bestehen und in variierenden Konstellationen miteinander kombinieren (vgl. Goffman 2009). Im Hinblick auf die weitere Auswertung sollen an dieser Stelle exemplarisch einige markante Stränge vorgestellt werden, wobei herauszustellen ist, dass das Spektrum an religiösen Interaktionen, Konstellationen und Ereignissen scheinbar grenzenlos ist. Gespräche, welche im öffentlichen Raum um religiöse Themen kreisen oder von diesen

angeregt weltliche Themen betreffen, bedürfen nur eines geringfügigen Anstoßes. Voraussetzungen sind ein rudimentäres religiöses Interesse sowie eine Stimulation durch religiöse Symbolik oder Praxis. Dinge wie die Laienprediger, religiöse Prozessionen oder mit Bedeutung versehene Symbole gelangen im öffentlichen Raum bereits deswegen zu Aufmerksamkeit, dass sie hervorstechen (vgl. Sennett 2008: 226). Der individuelle Glaube oder gar eine konfessionelle Zugehörigkeit stellen keine Vorbedingungen für eine Empfänglichkeit gegenüber religiösen Anstößen dar. Ganz im Gegenteil ist es oft sogar die religiöse Andersartigkeit, welche zu einer Auseinandersetzung animiert (vgl. Valentine 2008). Folglich hört man im Umfeld der evangelikalen Laienprediger häufig Gespräche von Personen unterschiedlicher Konfessionen, welche direkt auf die kommunizierten Inhalte eingehen oder sich von diesen ausgehend entwickeln. Beispielsweise wird über gemeinsame Bekannte gesprochen, deren Leben fortwährend unglückliche Wendungen nimmt, »da sie Gott nicht in ihr Herz hineinlassen«, womit ein direkter Bezug zwischen profanen Ereignissen und dem Sakralen propagiert wird. Menschgemachte und natürliche Katastrophen werden als Vorzeichen der Apokalypse gedeutet und es wird über ihr Wesen als Unabdingbarkeit oder Strafe sinniert. Eltern etablieren die Handhabung des Religiösen als Maß gesellschaftlicher Anerkennung, indem sie mit der Bibelfestigkeit ihrer Kinder prahlen, während diese schon in jungem Alter mit einer selbstbewussten Positionierung in theologischen Fragen beginnen. Unabhängig der konfessionellen Zugehörigkeiten finden Anspielungen auf die gepredigte religiöse Moral statt, beispielsweise wenn einem Bettler Geld mit Verweis gegeben wird, »dass er es nicht für Alkohol ausgibt, sondern als Anfang nimmt, sein Leben in die richtige Bahn zu lenken.«

Indem Religion im städtischen Raum Seite an Seite mit Objekten auftritt, auf welche sie sich beziehen kann, dient sie in Guayaquil permanent als Anstoß für öffentliche Debatten. Denn angesichts einer Vielzahl an divergierenden Weltanschauungen im öffentlichen Raum findet religiös motiviertes Handeln schnell auch Opposition, welche zu einer direkten Aushandlung ethischer Normen in der Gesellschaft führt (vgl. Kaspar 2012: 181ff.). Der öffentliche Raum bietet in diesem Zusammenhang eine Kontaktfläche von besonders großem Wert, da nebst der religiösen auch eine enorme soziale Heterogenität besteht. Besonders eindrücklich in diesem Sinne waren die Beobachtungen im *Parque del Centenario*, welcher außer den evangelikalen Predigern den verschiedensten sozialen Gruppen als Aufenthaltsort diente. Regelmäßig fanden sich Hedonisten ein, welche sich

über das Anpreisen eines gottesfürchtigen Lebens und seiner Tugenden lustig machten und so in Streitgespräche gerieten, bei welchen es um nicht weniger als das Wesen des Guten und den Sinn des Lebens ging. Gleiches galt für Atheisten, welche sich häufig über die Beschallung mit religiösen Weltbildern beschwerten. Unabhängig der Abläufe und Ausgänge der verbalen Auseinandersetzungen setzt das öffentliche Handeln auch bei Unbeteiligten kognitive Prozesse zu den Themen in Gang (vgl. Arendt 1981: 263ff.). Illustrativ in dieser Hinsicht war die regelmäßige Auseinandersetzung zu Geschlechterrollen zwischen Laienpredigern und konservativen Religiösen einerseits sowie einer örtlichen Gruppe von Transgender-Personen andererseits (vgl. Peek et al. 1991). Häufig wurden dabei konservative Weltbilder zur Schau gestellt und theologisch fundiert, während die Transgender-Personen nicht nur auf sich selbst bezogen, sondern ganz im Allgemeinen liberale Ansichten vertraten. Die jeweilige Sicht der Dinge wurde im Laufe des Forschungsaufenthalts von beiden Seiten immer wieder aufs Neue dargelegt, ohne dass jemals ein Konsens erreicht wurde. Unermüdlich wurden der Allgemeinheit auf diese Weise Standpunkte und Argumente präsentiert, welche eine eigenständige Auseinandersetzung anregten, was man zahlreichen angefachten Konversationen – auch weiterführend, beispielsweise zu Homosexualität und Frauenrechten – sowie den vielen Schaulustigen entnehmen konnte. Nicht zuletzt stellen genau derartige Ereignisse und ihre Wirkung die Attraktivität öffentlichen städtischen Raums dar (vgl. Jacobs 1992: 29). Vergleichend mit der Studie von Valentine und Waite (2012) zu Religion und sexueller Orientierung im öffentlichen Raum ist dieser insofern beizustimmen, als dass es den Beteiligten in Guayaquil möglich war, ihre konträren Einstellungen im täglichen Aufeinandertreffen zu mäßigen, um einen Umgang miteinander zu ermöglichen. Widersprechen muss man jedoch, da hierfür keineswegs ein Verneinen der eigenen religiösen oder geschlechtlichen Identität von Nöten war und das Miteinander auch einer Konfrontation standhielt, welche darüber hinaus der Diskussion gesellschaftlicher Fragen zukam.

Das Christentum als gemeinsamer Bezugspunkt der in Guayaquil vertretenen Konfessionen ermöglicht übergreifende religiöse Handlungen, welche ein Verwischen nicht nur symbolischer, sondern auch sozialer Trennlinien bewirken (vgl. Lamont & Molnár 2002). Die gleichzeitige Präsenz von Statuen, Heiligenbildern und Kruzifixen sowie die in Worte gefasste evangelikale Kritik an der Anbetung von Götzen führte zu Diskussionen über das Christentum, beispielsweise über die spirituelle Nähe unter-

schiedlicher Deutungen oder die tatsächliche Bedeutung der Muttergottes. Ohne eine klerikale Hierarchie und Deutungshoheit ist es im öffentlichen Raum nicht der Geistliche, welcher religiöse Inhalte an Gemeindemitglieder vermittelt, sondern es sind diese selbst, welche ihre Bedeutung über konfessionelle Grenzen hinaus auf Grundlage eigener Interpretationen und Erfahrungen ausdiskutieren (vgl. Hunt 2005: 59ff.). Nebst stereotypen katholischen und evangelikalen Lesarten entstanden dabei unterschiedlichste, bisweilen eigenwillige Interpretationen. Gleiches galt beispielsweise für das Zölibat, welches im Katholizismus im Sinne einer für Gott reservierten Liebe Rückhalt genießt, sich im öffentlichen Raum aber dem evangelikalen Gegenmodell stellen muss, laut welchem die Liebe zur Familie ein Ausdruck des Glaubens ist. Die Bibel als allgemein anerkannte Grundlage bedingt entgegen aller institutioneller Animositäten Überschneidungen religiöser Bezugselemente, welche einer Adaption religiöser Praxis zukommen. Die evangelikalen Laienprediger bedienen für alle Anwesenden permanent das Interesse an einer Beschallung des öffentlichen Raums mit christlichen Inhalten, während wiederum der allgegenwärtige Kult um die Muttergottes und der Gebrauch materieller Verkörperungen des Sakralen im Katholizismus selbst für einige Evangelikale Attraktivität ausstrahlt. Dies bildet die Grundlage einer stetigen Transformation religiöser Praxis. So ist in Guayaquil eine Verwendung von Haarschleiern durch Frauen oder das Niederknien als Zeichen religiöser Demut vereinzelt unter Evangelikalen zu beobachten, obwohl es sich hierbei ursprünglich um katholische Gepflogenheiten handelt. Eine solche Universalisierung erfuhren auch ausgewählte religiöse Lieder oder Phrasen, wie zum Beispiel das ursprünglich zur Begrüßung verwendete *Dios te bendiga!* (Gott segne Dich!) der Katholiken oder *Cristo, te amo!* (Christus, ich liebe Dich!) der Evangelikalen, die so zwischen den Glaubensgemeinschaften verwachsen sind, dass keine weitere Zuordnung nach Konfessionen mehr möglich ist (Int. Martinez).

Parallel zu den Annäherungen zwischen Evangelikalen und Katholiken besteht im öffentlichen Raum Guayaquils auch konfliktbehaftetes Aufeinandertreffen. Dieses wird von Personen nur selten gezielt gesucht, manifestiert sich jedoch bei provokativer Präsenz religiöser Identität (Int. Parades). Voraussetzung sind ein Handeln, welches spezifisch die Merkmale der Andersartigkeit in den Vordergrund stellt oder dem Gegenüber die Geltung abspricht (vgl. Jia 2011). Verbale Auseinandersetzungen ereignen sich daher eher sporadisch, etwa wenn Evangelikale Katholiken als Folge deren religiöser Praxis der Götzenanbetung bezichtigen oder dem katholischen Klerus Anmaßung und

eine »weibliche« Art der Kleidung vorwerfen (Int. Méndez). Umgekehrt erregt vor allem das Laienpredigertum unter einigen Katholiken Missbehagen, so dass evangelikale Straßenprediger als Häretiker oder Teufel beschimpft werden (Int. Saul). Verbale Attacken aufgrund von Religion im öffentlichen Raum Guayaquils führen zwar zu Aufsehen, Widerworten und Diskussionen, sehr selten jedoch zu physischer Gewalt, womit sie zwar eine ruppige Art der Interaktion darstellen, bei konstruktiver Betrachtung jedoch auch als anti-aggressives Ventil und Modus gegenseitiger Auseinandersetzung fungieren (vgl. Sennett 2011: 281).

Ein besonders aufsehenerregender Konfliktherd während des Untersuchungszeitraums war die evangelikale Gemeinde *Misión Evangélica Pentecostal Altísimo Internacional* um den Pastor Eduardo Mora. Von ihr ausgehend wurden diverse Interventionen auf katholische Veranstaltungen sowie ungenehmigte Demonstrationen im öffentlichen Raum gegen die Anbetung von Götzen im Katholizismus sowie das Papsttum initiiert. Parallel zur katholischen Osterprozession *Cristo del Consuelo* im gleichnamigen Bezirk wurde eine Gegenprozession im Stadtzentrum durchgeführt, welche in lautstarken Auseinandersetzungen mit Katholiken vor Ort und einer Verhaftung der Verantwortlichen für Störung der öffentlichen Ordnung und aus Hass begangenen Verbrechen endete (El Telégrafo 27.04.2013). Weiterhin erfolgte nur einige Wochen später der Aufmarsch einer Gruppe Evangelikaler nach einer katholischen Messe auf der *Plaza Vincente Rocafuerte* vor der Kirche *San Francisco* (El Universo 06.04.2013). Dabei kam es zu physischen Auseinandersetzungen zwischen Katholiken und Evangelikalen. Bevor das Gemenge von der Polizei aufgelöst wurde, beschimpften die Evangelikalen um Eduardo Mora die Katholiken als Götzenanbeter und betreffende Objekte als Puppen und Kinderspielzeug. Dabei fiel wiederholt die Parole: *Cristo vive, no esta muerto!* (Christus lebt, er ist nicht tot!). Im Gegenzug wurden sie als Störenfriede und Pseudoevangelikale beschimpft (Franco 2014). Bei einem weiteren Vorfall einen Monat später blockierte dieselbe Gruppe mit einem unangemeldeten Protestmarsch die *Avenida Simon Bolivar*, eine Hauptverkehrsachse des Stadtzentrums, um ihren Anliegen Gehör zu verschaffen (Abb. 86), was wiederum in einer Verhaftung der Verantwortlichen mündete (El Universo 23.05.2013). Als dieser zugrunde liegende Straftaten wurde ein Angriff gegen die religiösen Rechte der Katholiken und die allgemeine Ruhestörung vorgebracht (Int. Méndez). Ungeachtet der verhältnismäßig wenigen Vorfälle von beschränkter Reichweite stellten die

Ereignisse während des gesamten Forschungsaufenthalts das Metanarrativ unter Gläubigen aller Konfessionen zum gegenseitigen Umgang miteinander und religiöser Pluralität in Guayaquil dar.



Abb. 86 Evangelikale Demonstration

Im Gegensatz zu den kleineren Konfessionen in Guayaquil, welche aufgrund geringer Präsenz und eines verhaltenen Auftretens im öffentlichen Raum nur selten Interaktionen mit dezidiertem Bezug zur Religion hervorrufen, besteht bezüglich des Atheismus eine prägnante Konfliktlinie. Während zahlreiche Atheisten und Agnostiker im Rahmen einer Indifferenz gegenüber Religion nicht weiter in Erscheinung treten, hat ein Kenntlichmachen und die Fürsprache zugunsten einer Weltanschauung ohne Gott in Guayaquil stets beträchtliche Aufmerksamkeit sowie Anfeindungen zur Folge (vgl. Miles 2014). Mag eine säkulare Konstitution des öffentlichen Raums Beschränkungen gegenüber ausgewählten religiösen Aktivitäten bedeuten, zeigt sich am Auftreten von Atheismus doch die habituell verankerte Omnipräsenz von Religion. Beispielsweise distanzierten sich im Rahmen einer Demonstration für LGBT-Rechte zahlreiche – als liberal einzustufende – Teilnehmer von den ebenfalls partizipierenden Vertretern der *Asociación Ateísta Ecuatoriana* und beschimpften diese als Satanisten (Int. de Rojas).

Angesichts einer – hier nur angeschnittenen – Vielfalt von auf Religion basierenden Interaktionen im öffentlichen Raum ist das Ausmachen jeweils spezifischer Effekte nicht möglich. Denn unabhängig bestehender Intentionen bildet das öffentliche Handeln die Grundlage von im Ausgang schwer vorauszusehenden gesellschaftlichen Prozessen. Zum einen kann es in der Wirkung nie als abgeschlossen angesehen werden, da jedes Handeln potenziell ein Aufgreifen und Reagieren beinhaltet, das sich weder unmittelbar anschließen muss, noch unbedingt in direkten Zusammenhang zu bringen ist. Es kann hierbei zu direkten Erwidern aber auch anderweitigen Reaktionen kommen, welche sich zu späterem Zeitpunkt äußern (vgl. Sennett 2008: 347). Zum anderen kann selbst ein und dieselbe Handlung bei einer mehrmaligen Ausführung unterschiedliche Performativität aufweisen (vgl. Arendt 1981: 224ff.). Außer Frage steht jedoch, dass die religiöse Präsenz im öffentlichen Raum permanent auf die religiösen wie auch weltlichen Eigenheiten der Gesellschaft einwirkt, weswegen im Weiteren anhand der sozialen Felder als verdinglichter Geschichte und dem Habitus als deren Einverleibung die Entwicklungen von Religion und ihrem Verhältnis zum Säkularen in Guayaquil betrachtet werden sollen.

6.2 DAS RELIGIÖSE FELD IN GUAYAQUIL

6.2.1 Position und Agieren der katholischen Erzdiözese

Trotz einer religiösen Pluralisierung und der voranschreitenden Etablierung der Evangelikalen behauptet sich die katholische Erzdiözese in Guayaquil bislang als der dominierende Akteur des religiösen Feldes. Sie verdankt die Dominanz einem historischen Vorsprung gegenüber den anderen Konfessionen, da in dieser Zeit Kapital akkumuliert wurde. Das religiöse Kapital als etablierte Dogmen, Mythen und Praktiken spiegelt sich in dem hohen Anteil an Katholiken in der Bevölkerung von – laut Erzdiözese – rund 85% (Catholic Hierarchy 2015) wider. Die Vormachtstellung des Katholizismus ist jedoch nicht ohne die weiteren, einander wechselseitig bedingenden und nicht immer trennscharf voneinander zu unterscheidenden Kapitalsorten zu verstehen. Hierzu gehören ausgiebiges ökonomisches Kapital in Form von Landbesitz und Infrastrukturen, kulturelles Kapital in Form von Expertise und struktureller Einbindung in den Staat – beispielsweise im Militär-, Gesundheits-, Bildungs- und Sozialwesen – sowie soziales

Kapital, welches neben der großen Anhängerschaft einzelne einflussreiche Unterstützer umfasst und nicht zuletzt das symbolische Kapital, als übergreifende Reputation in der Gesellschaft. Die dominante Stellung im religiösen Feld kristallisiert sich in folgender Auffassung.

»Ecuador, wie auch ganz Lateinamerika, ist grundsätzlich ein katholisches Land. Es ist weder in kultureller, historischer, soziologischer noch spiritueller oder moralischer Hinsicht anzuzweifeln, dass der römische Katholizismus zentraler Teil der Identität ist, in Lateinamerika, wie auch in Ecuador, wie auch in Guayaquil.«

(Int. Méndez, eigene Übersetzung)

Bezeichnender noch als diese Aussage selbst ist ihr Urheber, ein Mitarbeiter der Stadtverwaltung Guayaquils, welcher zu Beginn des Interviews im Rahmen der vorliegenden Forschung mit gewissem Stolz auf seinen mit katholischen Heiligenbildern geschmückten Schreibtisch als Beispiel für Religion im öffentlichen Raum verwies. Da die Stellung der Katholischen Kirche in der Gesellschaft über das religiöse Feld hinausgeht, kommt der gegebenen Umsetzung säkularer Ideale große Bedeutung zu. Ein rigoroses Zurückdrängen des Katholizismus aus weltlichen Sphären; der Militärseelsorge, Bildungs-, Sozial- und Gesundheitswesen sowie eine symbolische und personelle Isolation von politischer Macht, würden die derzeitigen Handlungsspielräume und aus diesen hervorgehende Profite außer Kraft setzen und zwangsläufig Bedeutungseinbußen bewirken. Aus ebendiesem Grund verursachten die Verfassungsänderung 2008 und der Verzicht auf eine Benennung des Katholizismus in dem neuen Staatsdokument so großen Aufruhr. Wenn auch zunächst ohne unmittelbare Konsequenzen handelte es sich um einen symbolischen Akt, welcher künftigen Restriktionen gegen die Katholische Kirche den Weg ebnet. Denn trotz der alarmistischen Rhetorik aller Beteiligten ging dieser Schritt zu Gunsten des Säkularismus noch nicht an den Kern der katholischen Macht; der *Modus Vivendi*, die strukturellen Einbindungen in das Staatswesen sowie die kulturelle Bedeutung – mental und materiell – sind zu einem gewissen Grad selbst gegen sinkende Zahlen an Gläubigen und Kirchgängern resistent (Int. Parades). Die Ratifizierung der neuen Verfassung ist daher nicht als Klärung des Verhältnisses zwischen Staat und Religion zu verstehen, sondern lediglich als größerer Ruck in einem stetigen Prozess.

Die Entwicklung ist jedoch bezeichnend für das aktuelle Verhältnis zwischen der Katholischen Kirche in Ecuador und dem Staat. Katholische Vertreter kritisieren das Selbstverständnis vieler Teile der Regierung unter Rafael Correa als sozialistisch (Alianza País 2014). Ungeachtet einer vorherrschenden Zugehörigkeit und Bekenntnissen zum Katholizismus bedingt die proklamierte Nähe der Regierung zu marxistischem und liberalem Denken eine Abkühlung des Verhältnisses zur Katholischen Kirche und rückläufige Kollaboration (Int. Gertester). Die zwiespältige Haltung hochrangiger Vertreter der Regierung resultiert in einer indifferenten Politik, bei welcher es im öffentlichen Diskurs zwar nicht an Respekt gegenüber der Katholischen Kirche mangelt, aber die bei historischer Betrachtung als Niedergang des Verhältnisses aufzufassen ist. Entsprechend Bourdieus (2012: 72) Prädiktion des orthodoxen Akteurs ist die Katholische Kirche angesichts dieser Entwicklung mehr denn je um eine Stabilisierung des religiösen Feldes bemüht, um die relativen Vorteile gegenüber den anderen Konfessionen zu wahren (El Universo 13.01.2012).

»Es ereignet sich ganz langsam, sie nehmen der Kirche die Rechte meine ich, Stück für Stück, keine harten Schläge. (...) Linksorientierte Politiker, ich weiß nicht wie sie das Ganze gesetzlich umsetzen möchten, aber es läuft darauf hinaus, dass sie die Religion hinaustreiben wollen und sagen, dass jeder für sich selbst seinen Glauben leben soll. Das werden die Kommunisten unter ihnen sagen, aber dann werden wieder die Katholiken widersprechen und sagen, dass doch das ganze Volk katholisch ist und wir uns dagegenstellen.«

(Int. Jiménez, eigene Übersetzung)

Trotz einer Verabschiedung der Verfassung bemängeln im religiösen Feld agierende Häretiker wiederum die fortbestehenden strukturellen Vorteile der Katholischen Kirche im Staatswesen, welche ihr zu Dominanz verhelfen (vgl. Bourdieu 2000: 86). Sie kritisieren eine zögerliche und sogar eine geheuchelte Umsetzung legal vorgeschriebener Restriktionen im Hinblick auf Religion und somit die mangelnde Isolation des religiösen Feldes von weltlichen Bereichen der Gesellschaft (Int. de Rojas). Weiterhin wird bemängelt, dass die neue Verfassung nur bedingt mit dem weiterhin gültigen *Modus Vivendi* in Einklang zu bringen ist, welcher für die Katholische Kirche mit enormen Privilegien gegenüber den anderen Konfessionen verbunden ist (El Comercio

26.03.2011). Trotz der anhaltenden Kritik haben sich die bilateralen Verträge zwischen Ecuador und dem Vatikanstaat als äußerst resistent gegen eine legale Revision erwiesen (Int. Pérez). Unabhängig von einer Klärung dieses juristischen Dilemmas hält die Katholische Kirche gegenüber den anderen Konfessionen in Ecuador weiterhin auf absehbare Zeit den Trumpf eines etablierten Dialogs mit dem Staat inne. Ungleich den fragmentierten evangelikalen Gemeinden oder den quantitativ leicht zu vernachlässigenden Minderheitenkonfessionen verfügt sie über legitimierte Vertreter sowie einen formalisierten und stetigen Kontakt zur Regierung, wodurch sie ebenfalls als einziger Akteur im religiösen Feld diesbezügliche Erfahrungen vorzuweisen hat (Int. Martinez). Der Säkularisierungsdruck führt in Ecuador bislang weniger zu einem Rückzug der Katholischen Kirche in das Private als vielmehr zu ihrer Verweltlichung. Ausdruck und weiterer Antrieb dieser Entwicklung ist der Aufstieg von Opus Dei. Die Organisation hat in Guayaquil ihre Hochburg und die Erzdiözese der Stadt zur konservativsten und weltlich engagiertesten innerhalb der episkopalen Konferenz Ecuadors umgewandelt (vgl. Opus Dei 2016). Schwindende Zahlen an Gläubigen und Kirchgängern werden so kompensiert durch effektive Vorstöße in gesellschaftliche Debatten und eine forcierte öffentliche Präsenz. Während die Stadt im nationalen Gefüge für lange Zeit den liberalen Pol darstellte, sprechen Vertreter der Erzdiözese seitdem von einem Rückprall-Effekt, welcher »die leeren Versprechen der Liberalen Revolution durchschauen und ablehnen ließ, um sich stattdessen wieder der Moral und Ethik des Katholizismus zuzuwenden« (Int. Gertester). Opus Dei stellt das eigene Wirken als Ausdruck einer solchen »Rückkehr zu Gott« in Guayaquil dar (Int. Pérez). Leitgedanke der Organisation ist ein Leben im Sinne Gottes, welches sich nicht auf Spiritualität und sakrale Aspekte beschränkt, sondern im Alltag zum Ausdruck kommt und mit profanen Anliegen der Kirche korrespondiert (Opus Dei 2006). Aus diesem Grund kann Opus Dei auch als der säkular agierende Arm des Katholizismus verstanden werden (vgl. Catholics for Choice 2011). Seit den 1980er Jahren gelang der Organisation der Aufbau eines weitreichenden klerikalen Netzes über alle Hierarchieebenen der Katholischen Kirche hinweg, wodurch die Bewegung in ganz Ecuador an Macht gewann (Int. Pérez). Weiterhin werden die konservativen Vorstellungen und eine weltliche Einflussnahme durch die Einbindung von Laien in die Organisation umgesetzt, welche sich im Rahmen ihrer Möglichkeiten für die Ziele von Opus Dei einsetzen. Von besonderer Bedeutung hierbei sind Personen in einflussreichen Positionen, wobei in Guayaquil niemand geringeres

als Jaime Nebot, der langjährige Bürgermeister und Vorsitzende der PSC, das wichtigste Mitglied darstellt und gewissermaßen in Personalunion die säkular gebotene Trennung von Religion und Politik untergräbt (Int. de Rojas). Während die Erzdiözese Guayaquil noch bis in die 1980er Jahre unter schwindenden Zahlen an Kirchgängern, verfallenden Infrastrukturen und rückläufiger öffentlicher Präsenz in der Stadt litt, ermöglichte eine Unterstützung durch die PSC eine Expansion und Aufwertung katholischer Kirchen im gesamten Stadtgebiet (vgl. Moreno Montalvo 2002). Dies wiederum war angesichts des schnellen Wachstums Guayaquils entscheidend für eine Stärkung der Basis und somit Revitalisierung der Glaubensgemeinschaft. Die Katholische Kirche bildete zumeist eine der ersten Institution in der Stadt, welche der marginalisierten Bevölkerung eine Integration ermöglichte und sozialen sowie ökonomischen Aufstieg in Aussicht stellte (vgl. Hogar de Cristo 2016). Weiterhin wurden der Katholischen Kirche Zugänge zum öffentlichen Raum eingeräumt, nachdem diese seit der Liberalen Revolution für alle Konfessionen erschwert waren, um klerikale Einflüsse einzudämmen (Int. Gertester). Nicht nur besteht derzeit eine Stadtpolitik, welche der Katholischen Kirche zuarbeitet, vielmehr wird auch in der Öffentlichkeit fortwährend eine Einheit von Stadtverwaltung und Erzdiözese demonstriert (Andrade 2006b: 162). Pérez (Int.) attestiert diesem Verhältnis eine Regelmäßigkeit, nach welcher konservativ ausgerichtete Religionen stets die Zusammenarbeit mit politischer Macht suchen, welche wiederum aus dem Religiösen ihre Legitimation schöpfen kann. Dies entspricht einem Nutzen von Synergieeffekten orthodoxer Akteure aus unterschiedlichen Feldern zu Gunsten einer Stabilisierung des sozialen Raums als Ganzem (Bourdieu 2000: 22). Sollten die politischen Entwicklungen auf nationaler Ebene noch verhaltene Restriktionen gegenüber Religion in der Öffentlichkeit bewirken, so sind diese für die Katholische Kirche in Guayaquil dank der Allianz mit der Stadtpolitik nur bedingt von Bedeutung, wie an ihrem Handeln im öffentlichen städtischen Raum zu sehen ist.

Die Katholische Kirche betont in ihrer Präsenz im öffentlichen Raum fortwährend den Status als Mehrheitsreligion. Sowohl bei Prozessionen als auch größeren Gottesdiensten werden Narrative eines katholischen Ecuadors und Guayaquils entfaltet, welche sich auf Geschichte, Identität und Ethik stützen aber auch an Narrative eines auserwählten Volkes anknüpfen (vgl. Brubaker 2011: 3). Die gesprochenen Inhalte gehen mit der Verwendung von nationaler und regionaler Symbolik bei katholischen Veranstaltungen einher, was durch die Erzdiözese offiziell initiiert, jedoch auch von den

einzelnen Gläubigen adaptiert wird. Nicht nur reklamiert die Katholische Kirche auf diese Weise ungeachtet der gegebenen Diversität in Guayaquil die religiöse Repräsentation der gesellschaftlichen Allgemeinheit für sich, vielmehr noch vergegenständlicht sie performativ fortwährend eine Einheit des Katholizismus mit der lokalen politischen Macht, beispielsweise wenn der Bürgermeister in aktiver Rolle auf religiösen Veranstaltungen wie Osterprozessionen oder Kirchweihen auftritt (Alcaldía de Guayaquil 09.05.2013). Umgekehrt ist ebenfalls der Erzbischof als Gast bei politischen Veranstaltungen anzutreffen, wie Feierlichkeiten zur Unabhängigkeit der Stadt oder der Präsentation eines neuen Tourismuskonzeptes (Expreso 21.11.2015). Auf diese Weise ist es beiden Institutionen möglich, ihr symbolisches Kapital durch den zur Schau gestellten gegenseitigen Rückhalt zu mehren (Int. Navarro). Der personelle Austausch umfasst grundsätzlich die gesamte Hierarchie der Erzdiözese und Angestellter der Stadt, beispielsweise in Form von Polizisten, Militärorchestern, Messdienern und Kirchenchören. Die Nähe der beiden Institutionen im sozialen Raum spiegelt sich nicht nur im Handeln, sondern auch in der physischen Reifikation wider, wenn sich zum Beispiel Kirchengemeinden mit der metropolitanen Polizei Gebäude teilen, katholische Infrastrukturen und Denkmäler von städtischen Geldern im Sinne der Denkmalpflege restauriert werden (El Telégrafo 07.05.2013, El Telégrafo 10.05.2013) oder Kirchenneubauten dank städtischem Land und Kapital errichtet werden (Alcaldía de Guayaquil 09.05.2013). Nicht zuletzt ist hier das vorgesehene Monument zu Ehren der katholischen Prozession *Cristo del Consuelo* zu nennen, welches auf Initiative der Stadtverwaltung als neues Wahrzeichen der Stadt angedacht ist (El Universo 18.10.2014). Der Katholizismus nimmt also in der Öffentlichkeit eine Form an, welche sowohl materiell als auch mental aufs höchste mit der kulturellen Identität der Stadt verwoben ist.

Ganz wesentlich hierfür ist eine faktische Monopolstellung der Katholischen Kirche unter den Akteuren des religiösen Feldes bezüglich eines kollektiven Nutzens des öffentlichen Raums. Er dient als wertvolle Ressource und ermöglicht das Adressieren einer gesellschaftlichen Allgemeinheit sowie eine fortwährende performative Einschreibung des Katholizismus in das städtische Geschehen (vgl. Low 2015: 7ff.). Die Raumprofite manifestieren sich in einem erweiterten Publikum, welches involviert wird, obwohl es sich zuvor nicht bewusst für eine Interaktion mit dem Katholizismus entschieden haben muss, was einer Mobilisierung sowie dem Zugewinn von Gläubigen – im Allgemeinen sowie für spezifische Anliegen – dient. Zum anderen verleiht der

öffentliche Raum katholischen Veranstaltungen einen vorteilhaften szenografischen und kulturellen Rahmen und somit gesteigerte Anziehungskraft (vgl. Rogers 2012). Das Handeln in zentralen Lagen gewährleistet Zugänglichkeit und Sichtbarkeit aber gleichermaßen dem öffentlichen Raum innewohnende Unverbindlichkeit, welche im Vergleich zu Gotteshäusern geringe Einstiegshürden zu einer Teilnahme am Gemeindeleben aufwirft (vgl. Delgado 1999: 118ff.). Religiöse Veranstaltungen im öffentlichen Raum üben selbst für Menschen ohne explizit religiöses Interesse Reiz in Form eines gesellschaftlichen Spektakels und kultureller Tradition aus (Int. Mariana). Weiterhin äußert sich der exklusive Zugang des Katholizismus in einer Hervorhebung und Abgrenzung gegenüber anderen Konfessionen in der Stadt, welche nicht über den Zugang zum öffentlichen Raum und ihm innewohnendes symbolisches Kapital verfügen. Für die Katholische Kirche sind die Privilegien jedoch in einem solchen Maß zur Konvention geworden, dass ein Vertreter der Erzdiözese auf Nachfrage zur diesbezüglichen Aushandlung und Konflikten mit der Stadtverwaltung antwortete: »Bedenke, dass sie überhaupt nicht das Recht hätten, irgendwas zu verbieten.« (Int. Gertester).

»Der Magistrat ist da, um dem Volk zu dienen und wenn ein Teil des Volkes öffentliche Räume für öffentliche Handlung braucht, egal ob für Religiöses, Kulturelles oder was auch immer, hat der Magistrat keinen Grund sich dagegen zu stellen. Jedenfalls nicht so lange alles geordnet und mit Respekt abläuft und kein öffentliches Eigentum beschädigt wird. Der öffentliche Raum muss allein schon zugänglich sein, weil dies seine Funktion ist. Es wäre das gleiche, wenn man fragt, wieso die Polizei und die Verkehrsverwaltung die Leute begleiten, wenn sie eine Prozession abhalten. Weil diese Leute Steuern zahlen und es Aufgabe der Polizei und Verkehrsverwaltung ist, sich um sie zu kümmern. Und wenn diese Leute beschlossen haben, sich zusammenzutun und ihre Anliegen in die Straßen zu tragen, sollte es keinen Unterschied machen, ob es sich um einen religiösen, zivilen oder kulturellen Akt handelt. Es bleibt die Handlung einer Gruppe von Bürgern der Stadt.«

(Int. Gertester, eigene Übersetzung)

Die Erzdiözese erachtet ihren Platz in der Öffentlichkeit als Konsequenz einer elementaren Bedeutung für die Gesellschaft. Eine entsprechende Auffassung herrscht

ebenfalls in der Stadtverwaltung Guayaquil vor, wo katholische Religionspraxis als ein fester Bestandteil der Öffentlichkeit und Ausdruck lokaler Identität verstanden wird (Int. Méndez). In diesem Sinne bestünde Anlass für eine Revision der gegebenen Zugeständnisse einzig im Fall von Affronts oder Eingriffen gegen vom Katholizismus abweichende religiöse Praxis und somit Verstöße gegen die allen Konfessionen zugesicherte Religionsfreiheit (Int. Méndez). Sich ihres strategischen Vorteils bewusst, übergeht die Erzdiözese – wie auch die Stadtverwaltung – wissentlich den Mangel vergleichbarer Zugänge zum öffentlichen Raum für andere Konfessionen in der Stadt trotz deren signifikanter Anhängerzahlen. Sie werden als religiöse Sondererscheinungen gehandhabt, welche sich im privaten Raum entfalten dürfen, jedoch keinerlei Legitimität auf die Allgemeinheit innehaben (Int. Gertester, Int. Méndez).

Entsprechend einer Konvertierbarkeit von Kapital sind es die Anhänger des Katholizismus, welche der Erzdiözese als Trümpfe dienen, um eine vorteilhafte Beziehung zu politischen Instanzen wie auch ihren Status als nationale und lokale Kultur aufrechtzuerhalten. Dies wiederum ist notwendig für die Privilegien im öffentlichen Raum, welche eine Reproduktion der Glaubensgemeinschaft ermöglichen. In diesem System ist es momentan jedoch tatsächlich die Anhängerschaft, welche das schwächere Glied darstellt und die Vormachtstellung der Katholischen Kirche im religiösen Feld auf lange Sicht gefährdet. Die statistischen Anteile an der Bevölkerung suggerieren trotz Schwankungen eine solide Entwicklung über die Jahre (El Universo 17.04.2014), doch offenbart sich parallel eine kontinuierlich nachlassende Qualität des Glaubens. So benennt Holland (2009: 5) den Anteil von praktizierenden Katholiken in Ecuador auf lediglich 35%. Auf diese Weise besteht Potential zur Mobilisierung, welches insbesondere im öffentlichen Raum und zu besonderen Anlässen wirksam gemacht werden kann, da bei allen Abstrichen bei betreffenden Individuen ein Gefühl grundlegender Zugehörigkeit zur Konfession sowie ethischer Grundprägung vorhanden ist (vgl. Lindsay 2008, Wuthnow & Evans 2002). Gleichzeitig sind jedoch die Zahlen an Kirchgängern rückläufig (Int. de Rojas). Die Involviertheit der Gläubigen, das religiöse Kapital der Erzdiözese schwindet, insbesondere im Hinblick auf die Jugend (Int. Pérez). Hält sich diese Entwicklung in Guayaquil infolge des erfolgreichen Agierens der Erzdiözese noch verhältnismäßig in Grenzen, so sind zahlreiche Gegenmaßnahmen – wie die Wahl von Papst Franziskus und das *Año de la Fe* – entsprechend dem Ausmaß des Problems auf kontinentalem Maßstab vorzufinden. Wie in 6.3. noch dargestellt

wird, ist solche Entwicklung des Glaubens einerseits zwar auf Entwicklungen innerhalb des Katholizismus zurückzuführen, andererseits aber auch als Folge einer wachsenden Konkurrenz durch den Evangelikalismus.

6.2.2 Position und Agieren der Evangelikalen

Mit einem Anteil zwischen 10% (Hoy 10.10.2004) und 20% (Estrada de Vergara 2003) machen Evangelikale einen signifikanten Teil der Gesamtbevölkerung Guayaquils aus, so dass allein schon die Anhängerschaft eine prinzipielle Relevanz der Konfession in der Gesellschaft begründet (vgl. Johnson & Grim 2013: 143ff.). Eine exakte Verortung der Evangelikalen im religiösen Feld ist jedoch kompliziert, da die unterschiedlichen und schwer voneinander abgrenzbaren theologischen Strömungen sowie unabhängig agierende Gemeinden nicht auf einen Akteur zu reduzieren sind. Wenn auch die institutionelle Fragmentierung als nachteilig für die Position im sozialen Raum und religiöse Machtverhältnisse erscheinen mag, so stellt sie zugleich die strategische Grundlage dar, welcher der Evangelikalismus ein schnelles Wachstum zu verdanken hat (vgl. Connolly 2010a). Denn die Ursache der Fragmentierung der evangelikalen Gemeinden stellt auch ihr bindendes Element und die Grundlage einer geteilten Identität dar; die Bedeutung der individuellen Interpretation der Bibel sowie eine Ablehnung klerikaler Autoritäten.

»Luther hinterließ uns ein Prinzip, das sehr gefährlich ist. Er sprach von freier Deutung und dies war auch ein Mittel, um mit der Vormachtstellung der Katholischen Kirche zu brechen, denn sie kontrollierten die Interpretation der Bibel zur Ausübung von Macht und irgendwie setzt sich dies auch bis heute weiter fort. Und daher stammt nun das protestantische Erbe. Wenn es irgendetwas gibt, das uns charakterisiert, so sind es die Teilungen.«

(Int. Parades, eigene Übersetzung)

Wie bereits ausgeführt, bedarf der Evangelikalismus keiner zentralen Steuerung oder der sukzessiven Verbreitung religiöser Dispositionen, Praktiken und Symbole, sondern erfährt Wachstum in Folge einer Selbstzuordnung von Gläubigen und deren eigenständiger Interpretation der Bibel. Letztere katalysiert eine Expansion der Gemeinden aufgrund der Gebote zur Verkündung des Evangeliums und der Missionsarbeit durch jeden einzelnen Gläubigen. Die Anhängerschaft der Evangelikalen in Guayaquil

mag kleiner sein als jene des Katholizismus, ist jedoch weitaus aktiver, womit sich das religiöse Kapital effektiv selbst reproduziert (vgl. Martin 1993). Entgegen eines dogmatischen Zentralismus besteht unter den Evangelikalen lediglich der Anspruch eines groben Konsenses, welcher ebenso als Grundlage der Konfession dient, wie eine Toleranz gegenüber institutioneller und theologischer Vielfalt. Entsprechend agierten von den in Guayaquil ca. 2000 evangelikalen Gemeinden im Jahr 2013 je nach Quelle zwischen 40% (Int. Parades) und 70% (Int. Montoya) vollkommen eigenständig, was den jeweiligen Pastoren zur obersten theologischen Autorität und dem Oberhaupt jeweiliger evangelikaler Gruppierung macht (Int. Parades). In der Tat wären das religiöse Feld und ihm innewohnende Machtverhältnisse in Guayaquil bei einem Zusammenschluss der evangelikalen Gemeinden grundsätzlich neu zu bewerten (Int. Montoya), was angesichts der Organisationsform und dem religiösen Selbstverständnis der Evangelikalen jedoch ein reines Gedankenspiel bleibt.

Die Evangelikalen bündeln ihr religiöses Kapital in Form von etablierten Dogmen, Mythen, Praktiken und Laien, die ein Selbstverständnis teilen und der Konfession als Ganzem gesellschaftliches Gewicht verleihen. Zugleich jedoch werden das ökonomische Kapital sowie das soziale Kapital von den einzelnen evangelikalen Gruppierungen autonom gehandhabt. Die Vielzahl an Gemeinden in Guayaquil bedingt eine große Vielfalt in Bezug auf den Umgang mit Kapital, interne sowie in die Gesellschaft getragenen Prozesse, ethische Standards und dominierende Diskurse (Int. Parades). Es bestehen daher Allianzen aber auch Konkurrenz unter den einzelnen Gemeinden, deren Konstellationen teilweise einem rapiden Wandel unterliegen (vgl. Dejean 2014). Die größten Akkumulationen von Kapital liegen bei den evangelikalen Dachverbänden. Diese expandieren kontinuierlich, indem sie Missionsarbeit betreiben und neue Ableger errichten. Bei Erfolg erweitern sich die Mitgliederzahl und so auch die Einflüsse des jeweiligen Dachverbandes nach dem Schneeballprinzip. Weiterhin werden Eingliederungen durchgeführt, bei welchen selbstständige Gemeinden unter der Voraussetzung theologischen Einklangs und strategischer Sinnhaftigkeit in die Dachverbände aufgenommen werden (Int. Montoya.). Ein übermäßiges Wachstum einzelner Zellen hingegen hat üblicherweise Ambitionen zur Verselbstständigung zur Folge (Int. Parades). Die Loslösung erfolgt aufgrund unüberbrückbarer Spannungen zur Mutterkirche oder auch in gegenseitigem Einverständnis (Int. Parades). Die evangelikalen Religionsgemeinschaften sind mitunter recht kurzlebig, so dass teilweise die geringen

juristischen Anforderungen einer amtlichen Registrierung für Kirchen übergangen werden. Angesichts des staatlichen Primats der Religionsfreiheit und einer enormen Undurchsichtigkeit der Lage begegnen die offiziellen Stellen dem jedoch weitgehend mit Nachsicht (Int. Montoya).

Monetäre Werte sind von großer Relevanz für die bestehende Dynamik. Gemeindemitglieder entlohnen ihre jeweiligen Pastoren bzw. die hinter ihnen stehende Organisation individuell. Die monatlich zu entrichtenden Beiträge liegen in Guayaquil zwischen 20 und 50 US-Dollar, was selbst für gut betuchte Haushalte eine Belastung darstellt. Als Konsequenz verfügen zahlreiche evangelikale Gemeinden über große finanzielle Handlungsspielräume und eine dahingehende Reputation (Int. Parades). Da Gemeindemitglieder mit Einnahmen gleichzusetzen sind, bestehen starke profane Anreize für eine Expansion von Gemeinden wie auch deren Verselbstständigung (Chesnut & Andrew 2003). Monatliche Einnahmen von bis zu 10.000 US-Dollar im Monat für die erfolgreichsten Pastoren sind dabei durchaus möglich und lassen religiöses Unternehmertum für Evangelikale als attraktives Betätigungsfeld erscheinen, was der Konfession bei der weiteren Akkumulation von Kapital zu Gute kommt (Int. Parades). Dies reicht so weit, dass sowohl Personal- als auch Geldströme in Guayaquil in internationale evangelikale Netzwerke eingebunden sind (vgl. Dejean 2014). Parades (Int.) vergleicht in diesem Zusammenhang evangelikale Gemeinden mit kleinen Aristokratien im Gegensatz zur großen Monarchie des Katholizismus, wobei sich eine Blüte im religiösen Sinn komplementär mit finanziellen Profiten und Macht äußert. Während der Einbezug des Staates in die Finanzen der Katholischen Kirche eine relative Benachteiligung der Evangelikalen darstellt, herrscht bei ihnen – einer Konformität mit Moderne und Säkularität entsprechend – weitgehend das Gefühl der Überlegenheit infolge der finanziellen Unabhängigkeit vor (Int. Parades).

Während sich der Evangelikalismus in Guayaquil in vielerlei Hinsicht als konkurrenzfähig mit der katholischen Erzdiözese erweist, ist es vor allem das Verhältnis zur Politik auf nationaler wie auch städtischer Ebene, welches einen Rückstand im religiösen Feld bedingt. Den Evangelikalen in Ecuador mangelt es am historisch gewachsenen Verhältnis zum Staat, einer strukturellen Einbindung, welche über religiöse Aspekte hinausgehen würde und selbst einer einheitlichen Vertretung, um Anliegen an die Politik artikulieren zu können. Im Gegensatz zum Katholizismus und dem Vatikanstaat haben die Evangelikalen keine Möglichkeit zur Kommunikation mit der Regierung Ecuadors

auf staatlicher Ebene, ganz zu schweigen von bilateralen Verträgen. Es bestehen somit zwar keinerlei gezielte Repressionen, jedoch geht das Verhältnis auf offizieller Ebene in Guayaquil kaum über ein Anerkennen des Bestehens evangelikaler Gemeinden in der Stadt hinaus.

»Man kann nicht verneinen, dass in Guayaquil auch nicht katholische Gruppierungen bestehen. Die Meisten stammen von lutherischen und calvinistischen Traditionen ab, jedenfalls sind sie nicht katholisch. Sie stellen in Guayaquil wie auch in Ecuador eine Minderheit dar.«

(Int. Méndez, eigene Übersetzung)

Eine Befürwortung der Trennung von Staat und Kirche, die als grundsätzliches Merkmal des Protestantismus gelten (vgl. Noll 2011: 11), vereitelt auch alle entgegengesetzten Bemühungen der Evangelikalen in Ecuador (Int. Parades). Illustrativ hierfür ist das mehrmalige Scheitern der *Partido Roldosista Ecuatoriano* bei den ecuadorianischen Präsidentschafts- und Parlamentswahlen unter dem Spitzenkandidaten Nelson Zavala. Der prominente evangelikale Pastor konnte trotz eines betont religiösen Auftretens nur Bruchteile der Glaubensanhänger mobilisieren, womit zu konstatieren ist, dass »nicht einmal die Evangelikalen ihre eigenen Leute wählen« (Int. Pérez). Entsprechend Max Webers (2011: 23ff.) Ausarbeitungen zur protestantischen Ethik ersetzt ein Gebot weltlicher Hingabe und individuellen Erfolgs eine Politisierung der Religionsgemeinschaft. Diesseitige Aspirationen sowie die Befürwortung des kapitalistischen, säkularen Staates und ein Enthusiasmus bezüglich der mitzugestaltenden Moderne ermutigen Evangelikale zwar dazu, in einflussreiche weltliche Stellungen aufzusteigen, diese dienen jedoch nur selten einer öffentlichen Darstellung religiöser Identität.

»Es kann nicht unser Ziel als Evangelikale sein, einflussreicher als die Katholiken zu werden, schließlich sind wir kein Staat. Aber im alltäglichen Leben, im Geschäftsleben, in der Wirtschaft, in zivilgesellschaftlichen und öffentlichen Angelegenheiten treffen Evangelikale andauernd wichtige Entscheidungen.«

(Int. Parades, eigene Übersetzung)

Ebenfalls ist das Auftreten in der breiten Koalition gegen die Verfassungsreform von 2008 vornehmlich mit angedachten Änderungen zu erklären, welche nicht mit den konservativen ethischen Vorstellungen der Evangelikalen in Einklang zu bringen waren, weniger dagegen mit dem Bestreben zur Darstellung einer einheitlichen politischen Identität (Int. Montoya).

Trotz einer beträchtlichen und schnell wachsenden Anhängerschaft steht den evangelikalen Gemeinden der öffentliche Raum Guayaquils nicht für kollektive religiöse Aktivitäten zur Verfügung. Dies mag angesichts der Staatsverfassung und säkularer Tendenzen in der nationalen Politik für Religion im Allgemeinen nachvollziehbar sein, speziell für Guayaquil und angesichts der gegebenen Möglichkeiten für den Katholizismus erscheint der Ausschluss durch die Stadtverwaltung hingegen hochgradig inkonsistent. Ein Zugang zum öffentlichen Raum wird den Evangelikalen grundsätzlich verwehrt und durch ein Primat des Straßenverkehrs, das Aufrechterhalten der öffentlichen Ordnung sowie eine Unversehrtheit der Rechte anderer Konfessionen begründet (Int. Méndez). Eine solche Behandlung der Evangelikalen ist in solchem Maß verlässlich, dass sie nunmehr auf Anfragen – und somit das kollektive Nutzen des öffentlichen Raums – verzichten (Int. Montoya). Mit Ausnahme der Rhetorik und des Auftretens der Gruppe um den evangelikalen Pastor Eduardo Mora ist eine Beeinträchtigung des religiösen Friedens durch eine Präsenz der Evangelikalen im öffentlichen Raum Guayaquils jedoch eher unwahrscheinlich (Int. Méndez), während ein Vorrang des Straßenverkehrs und die öffentliche Ordnung in hohem Maß Auslegungssache und anfällig für Willkür sind (vgl. Siebel & Wehrheim 2006). Gemessen an der Katholischen Kirche mangelt es den Evangelikalen für ihre Aktivitäten am Status als Tradition und Verkörperung lokaler Identität in den Augen der Mehrheitsgesellschaft. Während dergleichen einer historischen Entwicklung bedarf, ist es nicht unerheblich an die Voraussetzung einer kontinuierlichen Präsenz in der Öffentlichkeit und einer performativen Einschreibung in das Stadtbild und die Gesellschaft gebunden (vgl. Low 2015: 7ff), weswegen bei hochrangigen Vertretern der Evangelikalen das Empfinden einer systematischen Benachteiligung im religiösen Feld besteht.

»Wir hätten gerne mehr Zugang zum öffentlichen Raum, allein aus dem einfachen Grund, dass wir auch Steuern zahlen. Wir sind auch Teil der Gesellschaft, wir sind keine Gesellschaft zweiter Klasse, was das Ausüben unseres Glaubens angeht.

So lange Religionsfreiheit besteht, sollten wir auch unseren Glauben ausüben können. Man sollte uns nicht daran hindern, schließlich ist es einfach unsere Form zu leben, die wir mit allen anderen Teilen wollen.«

(Int. Montoya, eigene Übersetzung)

Die innigen Beziehungen der katholischen Erzdiözese Guayaquil zur Stadtverwaltung sowie die Auffassung einer durch den Katholizismus geprägten städtischen Identität lässt einen Wandel der Verhältnisse auf absehbare Zeit abwegig erscheinen. Die Stadtverwaltung nimmt den Missstand nicht zur Kenntnis bzw. leugnet ihn, wobei – ganz im Sinne der Performativität – eine mangelnde Präsenz der Evangelikalen im öffentlichen Raum mit mangelndem Bedarf gleichgesetzt wird.

»Protestanten reduzieren ihren Glaubensausdruck auf die eigenen Gotteshäuser und Versammlungsstätten, es gibt keine Prozessionen. Sie pflegen nicht auf die Straßen zu gehen, sondern eher in Stadien und Hallen und dergleichen (...).«

(Int. Méndez, eigene Übersetzung)

Der Bedarf der Evangelikalen an Räumen und Aktivitäten jenseits von Gotteshäusern jedoch ist evident und durch mehrerlei bedingt. Zunächst sind Mission und Verkündung des Evangeliums zu nennen, welche als inhärente Pflichten jedes Gläubigen gelten (vgl. Noll 2011: 73ff.). Hierfür ist man zwangsläufig auf fremde Personen angewiesen, welche man zu einem gottesfürchtigen Leben im evangelikalen Sinn bekehren kann, wofür sich der öffentliche Raum eignet, nicht jedoch Gemeindeeinrichtungen, welche ohnehin nur von Gläubigen aufgesucht werden (Delgado 1999: 141ff.). Weiterhin werden im Evangelikalismus das persönliche Bekenntnis zu Gott und eine daran gebundene Lebensführung weit höher gewichtet, als das Zugehörigkeitsempfinden zu einer Konfession (vgl. Davis 2004). Da die Missionstätigkeiten somit vor allem auf ethische Aspekte des Alltags abzielen, scheint der öffentliche städtische Raum als Verkörperung des Profanen angemessener für eine Verkündung des Evangeliums als Gotteshäuser. Mangels eines Zugangs muss jedoch ökonomisches Kapital aufgewendet werden, um evangelikale Veranstaltungen zu ermöglichen, welche sowohl von der Größe als auch dem Ambiente für Gotteshäuser ungeeignet sind. Ein semi-öffentliches Handeln in angemieteten Räumlichkeiten stellt jedoch eine erhebliche Belastung für die Evangelikalen dar.

»Wir haben Zugang zu den privaten Räumen, aber es wird immer teurer. Zum Beispiel, ein Stadion anzumieten kostete früher 5.000 bis 10.000 US-Dollar, jetzt sind es auch schon mal 60.000 US-Dollar und so wird es irgendwann unmöglich. Der Zugang zu privaten Räumen ist wegen den Kosten immer schwieriger und die öffentlichen Räume, die gratis wären, sind für uns beschränkt.«
(Int. Montoya, eigene Übersetzung)

Der öffentliche städtische Raum kann nur auf Umwegen genutzt werden, indem Werbung für die Veranstaltungen gemacht wird, um Teilnehmer von der Straße zu gewinnen. Auch das Bewerben über einen Ereignis- und Gemeinschaftscharakter vermag dabei nicht die aufgeworfene Initialhürde außer Kraft zu setzen, zudem oftmals Eintrittsgelder verlangt werden müssen, um entstehende Kosten zu decken.

Abgesehen von einer institutionell initiierten religiösen Präsenz ist es vor allem das religiöse Kapital der Evangelikalen, welches im öffentlichen Raum wirksam ist. Da die Gebote von Mission und Verkündung des Evangeliums alle Gläubigen betreffen, erfreut sich das Laienpredigertum großer Beliebtheit. Eine solche Praxis im öffentlichen Raum ist von der Religionsfreiheit abgedeckt und als individuelle Handlung nicht an eine städtische Genehmigungspflicht gebunden. Gleiches gilt für die Verteilung von Flugblättern mit religiösen Inhalten. Einerseits enthält eine solche Präsenz im öffentlichen Raum den Vorteil, dass sie die Stadtgesellschaft nicht nur auf religiöser Ebene anspricht, sondern ebenfalls in profanen Belangen, da selten die Konfession in den Vordergrund gestellt wird und viel häufiger ein persönliches Verhältnis zu Gott sowie aus diesem hervorgehende weltliche Gebote und deren Vorteile (vgl. Noll 2011: 89ff.). Durch die Laienprediger in der Öffentlichkeit zur Schau gestellte Diskurse verlangen weniger nach einem Bekenntnis zur Gemeinschaft, als dass sie den Alltag unverbindlich und lebensnah kommentieren, womit sie für die Zuhörerschaft auf vielfältige Weise relevant sein können. Andererseits ist die Wirkung jedoch auch dispers, vergänglich, unverbindlich und kaum absehbar. So sind die Laienprediger zwar die markanteste evangelikale Präsenz im Stadtraum Guayaquils, werden von führenden Personen größerer Organisationen jedoch als von geringer Wirkung und unzureichender Ersatz für Großveranstaltungen empfunden.

»Ich denke, dass die Evangelikalen heutzutage in den Straßen nicht unbedingt die neue evangelikale Generation repräsentieren. (...) Es ist eine veraltete Form. Manche machen es und es ist in Ordnung. Wenn sie jemanden dazu bringen, sein Leben zu ändern, umso besser. Aber es ist auch ein Angehen, das man überdenken könnte. Beispielsweise würde es mir nicht gefallen, meine Zeit zu verschwenden. Wenn ich es mache, mache ich es lieber richtig. Ich besorge ein großes Podium, organisiere ein Team, Sorge für Aufmerksamkeit indem ich den Leuten etwas gebe, das sie interessiert, von der Form, vom Fundament und vom Inhalt her. Wenn ich mich einfach hinstelle und anfangen zu reden und keiner hört mich, keiner erteilt mir Aufmerksamkeit, manche halten mich sogar für verrückt, ... das ist weder für mich noch für die Sache wirklich von Vorteil.«

(Int. Montoya, eigene Übersetzung)

6.2.3 Katholische Erzdiözese und evangelikale Gemeinden

Auseinandersetzungen zwischen den Akteuren sind laut Bourdieu (2001a: 253) für soziale Felder konstituierend. Das Verhältnis zwischen der katholischen Erzdiözese als dem dominierenden Akteur des religiösen Feldes sowie den Evangelikalen als ihrem größten Herausforderer ist entsprechend beiderseits von Animositäten geprägt. Bereits das Auftreten des Evangelikalismus – wie auch der Minderheitenkonfessionen – bewirkte einen grundlegenden Umbruch, da die Tatsache der religiöser Pluralisierung den Status des Katholizismus als der offiziellen Religion trotz allen weiterhin bestehenden Privilegien unterminierte (vgl. Luckmann 1991: 128). Noch bis in die 1990er Jahre richteten sich die Hegemoniebestrebungen der Katholischen Kirche in Ecuador gegen die bloße Existenz des Evangelikalismus. Er wurde grundsätzlich als Häresie diffamiert, während es teilweise sogar zu gewaltsamen Übergriffen kam (Int. Montoya). Dies legte sich erst, nachdem sich die Evangelikalen in der Gesellschaft mit signifikanten Anhängerzahlen etabliert hatten (Int. Parades). Zugleich gingen auch die Aggressionen in deren Diskurs gegen die Katholische Kirche zurück, welcher sie zuvor die Daseinsberechtigung infolge einer Entfremdung von biblischen Maßgaben absprachen (Int. Jiménez). Tatsächlich sind es bei aller Fragmentierung und inhaltlichen Differenzen jedoch in erheblichem Maße die Vorbehalte gegenüber der Katholischen Kirche, welche den Evangelikalen eine gemeinsame Identität ermöglichen (vgl. Casanova 1994: 169).

Die derzeitige Stabilität des religiösen Feldes in Guayaquil wird vornehmlich über das isolierte räumliche Handeln der beiden Konfessionen erhalten, womit einer Beschränkung auf die jeweiligen Gotteshäuser bzw. dem ungleichen Zugang zum öffentlichen Raum entscheidende Bedeutung zukommt. Mitunter scheint es, als seien bei einer räumlichen Überlagerung des Handelns nicht den Konfessionen innewohnende Unterschiede die Gefahr, sondern die beträchtlichen Gemeinsamkeiten. Es wird ein Erodieren der Trennlinien befürchtet, welches Konversionen oder auch eine ungebundene religiöse Identität der Laien zur Folge hätte (vgl. Taylor: 2007: 506ff.). Dies wiederum ist gleichbedeutend mit einem Umsturz des religiösen Feldes und einer Entwertung aller vorausgegangenen Investitionen, die laut Bourdieu (1993a: 110) alle Beteiligten zu verhindern suchen. Innerhalb von katholischen und evangelikalen Gemeinden erfolgt daher auch keinerlei sachliche Auseinandersetzung mit dem Glauben der jeweils anderen (Int. Pérez), was eine Vorbedingung darstellt, um den Laien das Bild von ihrer Konfession als der einzig legitimen zu vermitteln (vgl. Bourdieu 2000: 16ff.). Ein rein ökumenischer Dialog zu Gunsten einer religiösen Annäherung zwischen Katholizismus und Evangelikalismus besteht formell, ist jedoch in der Wirkung wie auch der öffentlichen Präsenz bedeutungslos (Int. Parades).

Dennoch bestehen sowohl Kooperationen als auch Auseinandersetzungen zwischen der Erzdiözese und den Evangelikalen. Erstere sind zumeist von Pragmatik und Funktionalität gezeichnet. So ermöglichen Parallelen in den Wertvorstellungen eine Zusammenarbeit in sozialen Angelegenheiten, vor allem der Armutsbekämpfung (Int. Pérez). Weiterhin positionieren sich beide Konfessionen überwiegend konservativ in Fragen der Familienpolitik und bündeln ihre Bemühungen zugunsten einer entsprechenden Gesetzgebung und Durchsetzung gesellschaftlicher Normen. Vertreter beider Konfessionen erklären daher öffentlich ihre Einigkeit in Bezug auf eine Ablehnung von Schwangerschaftsabbrüchen, Maßnahmen der Empfängnisverhütung wie auch einer Gleichstellung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften (Int. Navarro). Neben diesen konkreten Anliegen opponiert die gemeinsam gebildete Front gegen liberale politische Tendenzen im Allgemeinen, welche generell als Ursprung moralischen Niedergangs gewertet werden (Int. Gertester). Die Demonstrationen gegen die Verfassungsreform von 2008 stellten den einzigen Fall eines gemeinsamen Handelns im öffentlichen Raum dar, wobei die Allianz zwischen der Erzdiözese und den evangelikalen Gemeinden einzig auf ethischen Maßgaben basierte (Int. Martinez). Die Grenzen des Utilitarismus

werden hingegen deutlich, wenn es um eine politische Positionierung geht, welche über ethische Aspekte der Gesellschaft hinausgeht und direkt das Machtgefüge des religiösen Feldes betrifft. So galten die Einwände der Katholischen Kirche in der Verfassungsänderung ihrer eigenen Nichtnennung, weniger jedoch der Rechte religiöser Gemeinschaften im Allgemeinen. Die Evangelikalen wiederum sympathisierten mit dieser Änderung in der neuen Verfassung, sahen sie aber als zweitrangig an.

»Sie werden sich ihren Raum erhalten, allein schon durch Kultur und Tradition, aber sie werden nicht für die Räume der anderen kämpfen. Zum Beispiel ist wieder ein neuer Gesetzesentwurf zu Religion in Bearbeitung und in diesem neuen Gesetz wird die Gleichheit aller Glaubensrichtungen angestrebt. Aber diese Gleichheit für alle bedeutet, dass die Katholische Kirche Rechte abgibt, oder wir würden das bekommen, was sie haben. Und natürlich will sie weder verlieren, noch dass wir hinzugewinnen.«

(Int. Montoya, eigene Übersetzung)

Während die meisten Evangelikalen in Guayaquil den Status quo akzeptieren (Int. Jiménez), bringen andere ihre Vorbehalte gegenüber dem Katholizismus im öffentlichen Raum zum Ausdruck. Das ambivalente Verhältnis kommt in der Wahrnehmung des antikatholischen Vorgehens der Gemeinde um Eduardo Mora zum Ausdruck. Die Evangelikalen Guayaquils verurteilten den Verantwortlichen überwiegend und bezeichneten ihn als Fundamentalisten und falschen Propheten (El Telégrafo 08.04.2013). Gleichzeitig war die Kritik vor allem gegen die Art seines Vorgehens gerichtet, nicht jedoch seine Ansichten selbst, mit welchen sich zahlreiche Evangelikale identifizieren konnten. Die Verwendung von religiösen Bildern und Statuen sowie die im Katholizismus bestehenden klerikalen Autoritäten, welche für sich die irdische Verkörperung göttlicher Macht beanspruchen, gelten unter Evangelikalen als Götzenganbetung bzw. die Sünde des Hochmuts und werden als solche verurteilt. Zugleich jedoch verpflichtet das Evangelium zu Friedfertigkeit (Int. Montoya). Die beiden Direktiven stehen in diesem Fall im Widerspruch zueinander und eröffnen interpretativen Spielraum. Eine öffentliche Verurteilung des Vorgehens kommt daher in erster Linie dem bestehenden Konsens des religiösen Feldes zu Gute und kaschiert die geltenden Vorbehalte.

»Ja, viele von uns sind dagegen. ...sind dagegen, aber eher wegen der Form als der Idee. Sie haben die Ereignisse jetzt verurteilt. Viele werden aber weiterreden, als wären die Katholiken der Teufel, und kein wirklicher Teil des Christentums. (...) Es hat nichts mit der Einsicht zu tun, dass wir alle Brüder sind, unabhängig unserer Religion. Vielmehr geht es um öffentliche Akte und da dieser Pastor ein Evangelikaler ist, reagieren alle mit ›Ich bin nicht wie er‹ aber nicht, weil es uns wirklich interessiert. Es ist einfach nur wichtig, dass wir harmonische Verhältnisse haben und gegenseitig unsere Räume respektieren, um unsere (Glaubens)Ausdrücke ohne Konflikte vollziehen zu können.«
(Int. Martinez, eigene Übersetzung)

Während Kritik und Interventionen der Evangelikalen sich spezifisch gegen die katholische Religionspraxis zu richten scheinen, gelten sie indirekt der grundsätzlichen Vormachtstellung des Katholizismus in Guayaquil (Int. de Rojas). Auf diese Weise besteht eine religiöse Grundlage für die öffentliche Infragestellung der Mehrheitskonfession, während die angestoßenen Diskurse ebenfalls das Verhältnis der Katholischen Kirche zu politischen Eliten und deren gesellschaftlichen Privilegien einbeziehen (Int. Pérez). Eine solche Vermengung theologischer und institutioneller Kritik am Katholizismus ist ebenfalls in den evangelikalen Laienpredigten sowie im öffentlichen Raum Guayaquils kursierenden Flugblättern vorzufinden, wobei die Narrative kaum voneinander abzugrenzen sind, sondern sich vielmehr gegenseitig bedingen (vgl. Selka 2010: 292ff.).

6.2.4 Minderheitenkonfessionen

Die Stellung der Minderheitenkonfessionen im religiösen Feld in Guayaquil ist marginal. Sie gelangten verhältnismäßig spät nach Ecuador und umfassen in der Stadt nur kleine Glaubensgemeinschaften. So sind es nicht nur eine Abwesenheit in der Geschichte und dem öffentlichen Raum Guayaquils, welche ihnen geringes Gewicht in der Gesellschaft verleihen, sondern ebenfalls ein limitiertes religiöses Kapital, was in folgender Stellungnahme eines Mitarbeiters der Stadtverwaltung zum Ausdruck kommt.

»Minderheitenreligionen in Ecuador, wie Muslime, Juden, die persischen Bahai oder die nordamerikanischen Mormonen, Zeugen Jehovas, diese Religionen und Weltanschauungen haben gemäß dem Gesetz und der Verfassung

keinerlei Beschränkungen oder Verbote. Letztendlich ist dieses Land jedoch in seiner kulturellen Praxis tief in der katholischen Tradition verwurzelt, seit Jahrhunderten. Und wenn wir von Muslimen sprechen, welche insgesamt vielleicht 20 bis 40 sind, oder orthodoxen Christen, Abkömmlinge der Libanesen in Guayaquil, sind es vielleicht 100, die Bahai werden auch nicht mehr als 20 sein. Offensichtlich sind diese Gruppen einfach so klein, es ist nicht so, dass sie keine Rechte haben, sie erfahren keine Verfolgung oder dergleichen. Ihre Religion und ihre Ansichten gelangen einfach nicht ins kulturelle Bewusstsein des ecuadorianischen Volkes, weil es Realitäten sind, welche sehr fremd und weit weg vom Katholizismus sind (...)

(Int. Mendez, eigene Übersetzung)

Die quantitative Untermauerung dieser Aussage wird nur bei Konfessionen herangezogen, welche im Hinblick auf Glaubensanhänger anteilig tatsächlich nicht ins Gewicht fallen, während beispielsweise die 90.000 Anhänger der LDS-Church in Guayaquil sowie die 60.000 Zeugen Jehovas im Detail übergangen werden (Hoy 10.10.2004). Diese beiden Konfessionen sowie die 14.000 Siebenten-Tags-Adventisten oder auch der Atheismus als Weltanschauung halten dennoch ein geringes Maß an öffentlicher Präsenz inne, weswegen zumindest bezüglich ihres Bestehens Kenntnis genommen wird.

Das Verhältnis der Minderheitenkonfessionen zur Politik ist geprägt von geringen Erwartungen und ein Minimum an Kommunikation. Man pflegt sporadischen Kontakt, zumeist im Fall konkret bestehender Anliegen. Angesichts der untergeordneten Position und geringer Handlungsspielräume im religiösen Feld sowie dem Respekt vor den Möglichkeiten zur Intervention seitens der Politik besteht eine hohe Akzeptanz des Status quo und ein Gebot zur Unauffälligkeit (Int. Martinez, vgl. Bourdieu 2000: 39ff.). Die Minderheitenkonfessionen beschränken sich auf religiöse Aktivitäten und verzichten prinzipiell auf weltliche Stellungnahmen und Interventionen (Int. Macedo). Staatliche Kooperationen bestehen vereinzelt in sozialen Fragen, wobei beispielsweise die LDS-Church staatliche Infrastrukturen für Beiträge in der Arbeit mit Menschen mit Behinderungen sowie Opfern von Umweltkatastrophen nutzt (Int. Macedo). Entsprechend der geringen Stellung innerhalb des religiösen Feldes besteht ebenfalls Reverenz gegenüber den etablierten Religionsgemeinschaften und dem Glauben ihrer Anhänger (Int. Macedo). Es findet sich daher im öffentlichen Diskurs seitens der Min-

derheitenkonfessionen weder Kritik an Theologie noch gesellschaftlicher Stellung anderer Religionen (vgl. Grigorpoulou & Chryssochoou 2011). Vereinzelte Zusammenarbeit zwischen Minderheitsreligionen und der Katholischen Kirche oder evangelikalen Gemeinden besteht in Ausnahmefällen im sozialen Bereich, beschränkt sich jedoch wiederum auf ein absolutes Minimum (Int. Macedo).

Wie bereits beschrieben, erfolgt das Handeln im öffentlichen Raum zumeist aus individuellem Antrieb und ist angesichts der geringen Anhängerzahlen der Minderheitenkonfessionen eher selten. Faktisch werden hierbei keine Einschränkungen der Religionsfreiheit empfunden (Int. Macedo). Für größere Aktivitäten gilt erneut das Ermessen städtischer Zuständiger.

»Manchmal haben wir Bekehrungskampagnen in den Straßen, wir bitten um Erlaubnis und in bestimmten Fällen wird sie uns erteilt. Es gibt wieder andere Fälle wo nicht, dies hängt von den Entscheidungen ab, die jeweils der Beamte der Stadtverwaltung trifft. Aber wir haben nicht dieselben Möglichkeiten wie die Katholische Kirche, zum Beispiel führen sie ja viele Prozessionen durch und besetzen dabei die ganze Straße, das könnten wir nicht.«

(Int. Macedo, eigene Übersetzung)

Entsprechend verlaufen Missionsarbeit und eine Verkündung des Evangeliums der Minderheitenkonfessionen zumeist in privaten Räumen, wobei Netzwerke aus Bekannten, Freunden und Familie genutzt werden, um ein Wachstum der religiösen Gemeinschaften herbeizuführen (Int. Macedo). Zumindest im Fall der Zeugen Jehovas und der LDS-Church in Guayaquil sind größere finanzielle Ressourcen im Rahmen einer international koordinierten Organisation der Konfessionen gegeben (vgl. Bowman 2011: 726), was sich in verhältnismäßig großzügigen Infrastrukturen widerspiegelt, welche dem Gemeindeleben zur Verfügung stehen.

Die *Asociación Ateísta* in Guayaquil ist der einzige Akteur des religiösen Feldes, welcher eine Auflösung und Entwertung des religiösen Feldes als offizielles Ziel deklariert. Es bekannten sich im Jahr 2004 rund 8% der Bevölkerung Guayaquils zum Atheismus bzw. Agnostizismus (Hoy 10.10.2004), wobei die Anzahl der Mitglieder im selbsterklärten städtischen Interessensverband mit ca. 40 und zahlreichen zusätzlichen Assoziierten deutlich hinter der Gesamtzahl zurückbleibt. Es handelt sich somit ebenfalls um einen

Akteur von untergeordneter Bedeutung im religiösen Feld. Deutlich stärker als in den Religionsgemeinschaften erfolgt die Organisation der *Asociación Ateísta* mithilfe von neuen Medien (Int. de Rojas). Die unverbindliche und teils anonyme Organisationsform ist nicht zuletzt der Tatsache geschuldet, dass die Ablehnung eines weltanschaulichen Zusammenschlusses als Schlüsselmerkmal einer atheistischen wie auch agnostischen Identität angesehen werden kann (vgl. Ruse 2015). Andererseits zeigt sich der organisierte Kern sehr aktiv in seiner Kritik religiöser Einflüsse auf das Weltliche, was vor allem gegen den Katholizismus und seine strukturellen Einbindungen in das Staatswesen gerichtet ist (Int. de Rojas).

6.2.5 Religion und politisches Feld

Die Säkularisierung der Gesellschaft zielt idealtypisch auf eine Isolation des religiösen Feldes von anderen Sphären der Gesellschaft ab, um weltliche Einflussnahmen auszuschließen. Die Aufwertung bzw. Stabilisierung der jeweiligen Position als unbedingtes Ziel sämtlicher im sozialen Raum tätiger Akteure hingegen impliziert deren Drang zu Kooperationen und Kapitalinvestitionen über die Grenzen einzelner Felder hinaus, sofern dies nur mit Vorteilen verbunden ist (Bourdieu 2000: 96ff.). Legale und regulative Einschränkungen vermögen es dementsprechend zwar, die Geltung von Religion über den ihr zuerkannten Bereich hinaus zu beeinträchtigen, jedoch keineswegs sie gänzlich außer Kraft zu setzen. So konstatiert Luckmann (1991: 121), dass die Beziehungen der Kirche zu Politik und Ökonomie in säkularen Gesellschaften von gegenseitiger Unterstützung über teilweise Anpassung bis hin zum Wettbewerb und offenem Konflikt reichen, sie jedoch unausweichlich weltliche Interessen entwickelt. Entsprechend sind auch in Ecuador trotz der Verfassung von 2008 – als bislang progressivste Formulierung staatlicher Säkularisierung – anhaltende Einflüsse der Religion auf Politik festzustellen. Diese ergeben sich aus Interessenlagen auf beiden Seiten und basieren auf einer historischen Kontinuität.

»Wie in anderen Staaten der Welt befindet sich Ecuador in einem ambivalenten Zustand. Einerseits leben wir seit der Revolution Eloy Alfaro in einem laizistischen Staat, andererseits haben die kulturellen und politischen Einflüsse der Katholischen Kirche zweifellos eine religiöse Grundlage. Das aktuelle

Verhältnis von Regierung und religiösen Institutionen wird geprägt durch beidseitiges strategisches Agieren, jedenfalls eher als eine simple Einmischung der Regierung in religiöse Angelegenheiten, oder umgekehrt.«

(Int. Usabiaga, eigene Übersetzung)

Kein anderes Beispiel in der jüngeren Vergangenheit Ecuadors ist in dieser Hinsicht so aussagekräftig wie die Allianz zwischen der Stadtverwaltung Guayaquils und der Erzdiözese unter Opus Dei. Die Revitalisierung der Katholischen Kirche ging einher mit dem Aufstieg der PSC ab 1992 – zunächst unter León Febres Cordero und anschließend Jaime Nebot – zur über Jahrzehnte dominierenden politischen Kraft in der Stadt. Der paternalistische und autoritäre Regierungsstil des *Caudillismo* vermochte es in Guayaquil erstmals seit Dekaden in der Bevölkerung anhaltenden politischen Rückhalt für eine Partei zu erzeugen. Man bedient sich hierbei einer Politik der harten Hand und einer restriktiven Handhabung des öffentlichen Raums, während in die Regierungszeit fallende Errungenschaften glorifiziert und in der Stadt intensiv beworben werden (vgl. Fundación Municipal para la Regeneración Urbana 2016). Die Erzdiözese nimmt im begleitenden Diskurs von Fortschritt, Lokalidentität und Ordnung eine Schlüsselfunktion ein, indem sie in weiten Teilen der Bevölkerung als Übermittler eines neokonservativen gesellschaftlichen Ideals fungiert und die PSC explizit als dessen politische Umsetzung verherrlicht (Int. Martinez). Die lokale Popularität der PSC speist sich somit zu einem beträchtlichen Teil aus einem Renommee als lokale Verwirklichung des Katholizismus (Int. de Rojas), mit welchem regelmäßig auch das politische Agieren gerechtfertigt wird (Int. Usabiaga). Die Lobpreisung ereignet sich bei katholischen Gottesdiensten sowie Veranstaltungen im öffentlichen städtischen Raum, bei welchen auch symbolisch die Einheit zwischen Katholizismus und Stadtverwaltung ausgedrückt wird. An Feiertagen sind politische Symbole wie selbstverständlich auf Kirchen und Prozessionen vorzufinden, während sich Polizei oder Militärorchester an der Durchführung von Veranstaltungen beteiligen. Im Gegenzug setzt sich die Katholische Kirche beispielsweise zu Gunsten einer Errichtung von Denkmälern der PSC ein, wie im Fall des umstrittenen León Febres Cordero (El Telégrafo 12.09.2013). Im Rahmen einer aggressiven Selbstvermarktung der PSC werden nahezu alle städtischen Infrastrukturen mit Werbevideos bespielt, während sich der Name Jaime Nebots nicht nur auf nahezu jedem Element jüngeren Stadtmobiliars wiederfindet, sondern auch an sämtlichen im

Rahmen der *Regeneración Urbana* restaurierten katholischen Kirchen. Die Zusammenarbeit wird über die städtische Öffentlichkeitsarbeit stetig dokumentiert, wobei sich ihre Meldungen tatsächlich zu einem wesentlichen Teil aus aktiven und abgeschlossenen Projekten mit der Erzdiözese zusammensetzen (Alcaldía de Guayaquil 03.07.2013, Alcaldía de Guayaquil 05.08.2013, Alcaldía de Guayaquil 09.05.2013).

Während die umfangreichen Stadtentwicklungsmaßnahmen der PSC mit einer sozialen, ökonomischen und räumlichen Polarisierung der Bevölkerung Guayaquils einhergehen, ist die Katholische Kirche bei diesem Prozess entscheidend. Sie vermeidet innerhalb der Religionsgemeinschaft eine Kritik an sozialen Missständen und Marginalisierung, welche angesichts des schnellen Wachstums der Stadt in den letzten Jahrzehnten vor allem in den *Invasiones* enorme Ausmaße erreichen und propagiert stattdessen die Notwendigkeit und den Erfolg der *Regeneración Urbana* mit ihrem Fokus auf Prestigeprojekten, Hochglanz-Ästhetik und internationalem Tourismus (vgl. Municipalidad de Guayaquil 2000). Auf diese Weise wird aus einer Marginalisierung großer Teile der Bevölkerung und ihrem mangelnden Zugang zu kritischen Informationen durch die PSC politischer Vorteil gezogen (Int. Blanco Aguilera).

»Die ganze Sache wird in dem Film ›Der Herbst ist Frühling‹ ironisch auf den Punkt gebracht, der eine Weile hier kursierte. Dort wird gesagt: ›Guayaquil hat 150.000 Einwohner und 2 Millionen Anhängsel.‹ Es sind all die Leute welche im suburbanen Raum leben und es ist unglaublich traurig, wenn einem klar wird, dass die ganzen Investitionen der *Regeneración Urbana*, welche in der Stadtmitte getätigt werden, nichts mit den ärmsten Zonen zu tun haben, in welchen ca. 300.000 Leute immer noch keinen geregelten Zugang zu Trinkwasser haben und auch nicht haben werden. Der Magistrat verhält sich, als ob diese überhaupt nicht Teil der Stadt wären.«

(Int. Blanco Aguilera, eigene Übersetzung)

Eine Vernachlässigung ärmerer Gesellschaftsschichten und ethnischer Minderheiten im städtischen Budget geht Hand in Hand mit Diskriminierung und räumlicher Exklusion aus dem Zentrum, mit welchen soziale Leitbilder umgesetzt werden sollen, die der neo-konservativen Vision der Stadtverwaltung zuträglich sind (vgl. Alcaldía de Guayaquil 2011). Die aktuelle Politik wird diskursiv als Kampf gegen Kriminalität und Anomie

eingefasst, welche vermeintlich der Regierungszeit der PSC vorausgingen und einem wirtschaftlichem Aufstieg im Weg standen (Andrade 2006a). Ein hartes Vorgehen und soziale Ungleichheit wird somit über ein Interesse aller Bewohner Guayaquils legitimiert.

Während die PSC in Guayaquil sinnbildlich für eine anhaltende Vereinnahmung von Religion für politische Zwecke steht, machen gemeinhin zahlreiche weltliche Akteure von ihren Potentialen Gebrauch. Herausragendes Beispiel in diesem Sinn ist der aus Guayaquil stammende Präsidentschaftsanwärter und Bananenmagnat Álvaro Noboa. Nach zwei gescheiterten Wahlantritten 1998 und 2002 inszeniert er sich seit 2006 als Gesandter Gottes, tritt stets mit Bibel und Kruzifix auf, um sich die Stimmen von Katholiken zu sichern (El Comercio 05.08.2016). Weiterhin ist erneut die Vereinigung der *14 Millones* zu nennen, welche zwar zivilgesellschaftlich organisiert ist, in ihrer Forderung nach dem Verbot jeglicher Form von Geburtenabtreibung jedoch deckungsgleich die Anliegen der episkopalen Konferenz Ecuadors zur Familienpolitik vertritt und ebendiesem Bezug die rege Teilnahme an ihren Demonstrationen verdankt (El Telégrafo 19.05.2013). Ganz in diesem Sinne versteht auch Edgell (2012: 257) Religion zwar durchaus als das Produkt von Eliten, welche jedoch auch immer auf eine breite Basis angewiesen ist, damit sie ihre Wirkung entfalten kann.

Die politische Einflussnahme der Erzdiözese Guayaquil reicht auch jenseits des städtischen Kontextes hinaus, beispielsweise wenn die nationale Regierung unter Rafael Correa gezielt als nachteilig für die Stadt und ganz Ecuador dargestellt wird (El Universo 31.08.2015). Unter Einbezug Jaime Nebots und diverser anderer Regierungsgegner aus Politik und Wirtschaft werden auf katholischen Veranstaltungen in Guayaquil regelmäßig entsprechende Kampagnen durchgeführt. Der politischen Allianz stehen Zuhörerschaften von Ausmaßen zur Verfügung, welche in Guayaquil eigentlich nur der Katholischen Kirche möglich sind (Int. Pérez), womit diese eine Schlüsselfunktion beim Erhalt Guayaquils als Bastion der politischen Rechten in Ecuador ausübt (Int. de Rojas). Die Oppositionshaltung gegen die Zentralregierung mag sich im Einzelfall gegen konkrete Vorhaben richten, ist aber sowohl seitens der PSC als auch der Erzdiözese einer grundsätzlichen Natur. In politischer Hinsicht soll in der Bevölkerung Rückhalt für die Forderungen nach Erhalt und Ausbau der Autonomie Guayaquils gegenüber dem Staat gestärkt werden, was mit relativer Macht für die Stadt im nationalen System gleichzusetzen ist (vgl. El Universo 29.06.2016). In diesem Sinn dienten Jaime Nebot die bevölke-

rungsstarke Provinz Guayas und ein Rückhalt in der Erzdiözese nicht nur als Fundament bei der Mobilisierung gegen die Verfassungsänderung, sondern zuvor auch schon bei seinen – eher aussichtslosen – Bemühungen um das Präsidialamt in den 1990er Jahren. Das historische Narrativ um Identität und Kultur Guayaquils und seiner Bürger erfährt einen fließenden Übergang zu aktuellen Themen, wie zum Beispiel der Verfügungshoheit über die See- und Flughäfen der Stadt, auf welche die nationale Regierung Ansprüche erhebt (El Universo 26.03.2015). In religiöser Hinsicht steht die Allianz aus Guayaquil mit ihrer christlich-konservativen und wirtschaftsliberalen Ausrichtung im direkten Gegensatz zur sozialistisch-liberalen Lesart des Christentums, wie sie die Regierungspartei PAÍS um Rafael Correa vertritt (Int. Blanco Aguilera). Diese orientiert sich an Idealen der Befreiungstheologie, welche die Religion als Vehikel für weltlichen Wandel und soziale Emanzipation versteht, was jedoch auch mit klerikalem Machtverzicht einherzugehen hat. Dieser Kurs widerstrebt der von Opus Dei dominierten episkopalen Konferenz, ihren Vorstellungen von Sozialpolitik und der Rolle der Kirche im Staat (Int. Martinez). Folglich stehen sich in Guayaquil und Quito zwei Fronten gegenüber, bei welchen politische und religiöse Elemente zu kaum differenzierbaren holistischen Gesellschaftsidealen verschwimmen.

6.3 RELIGIÖSER HABITUS IN GUAYAQUIL

6.3.1 Identität und Grenzziehung

Der Habitus entspricht einer individuellen Verinnerlichung sozialer Umstände und dient Personen unter Verfügung von Spielräumen als handlungsleitendes Element. Der Mensch beginnt demnach nicht ab der Geburt, die Welt eigenständig mit Sinn zu versehen, sondern transzendiert im Rahmen seiner Sozialisation die ihn umgebende Objektivierung der Realität (Luckmann 1991: 88). Etablierte Weltbilder und die in ihnen objektivierten Sinnsysteme werden dabei als subjektive Wirklichkeit adaptiert (Luckmann 1991: 109). Einer funktionalistischen Definition folgend, stellt Religion mit ihrem universellen Geltungsanspruch und ihrer gemeinschaftsstiftenden Wirkung die Objektivierung eines solchen Sinnsystems in Reinform dar. Der jeweils betreffenden Gruppe ermöglicht sie die Welt mitsamt allen ihr innewohnenden Gegenständen und Prozessen zu ordnen und mit Bedeutungen zu versehen, welche allgemein anerkannt

werden und Relevanzen beim Handeln vorgeben. Obwohl sich die Sozialisation eines Menschen zu Teilen im kleinen Kreis im privaten Raum abspielt, sind es im Fall der Religion die gemeinschaftsstiftende Funktion und der universelle Geltungsanspruch (vgl. Durkheim 2001), welche entschieden der Gesellschaft und somit auch des öffentlichen Raums bedürfen. Wie am Beispiel Guayaquils dargestellt, dient er einer Entfaltung religiöser Praxis wie auch der Umsetzung von Religion in eine symbolische Ordnung. Im öffentlichen Raum durchtränken sie alle Facetten des alltäglichen Lebens und bestimmen die Herausbildung des religiösen Habitus mitsamt von Wahrnehmungs-Denk- und Handlungsschemata. Die Reifikation des sozialen Raums in materieller Form sowie durch individuelle und kollektive Performanzen prägt somit religiöse Identitäten, Zugehörigkeiten und Grenzziehungen wie auch aus diesen hervorgehende soziale und kulturelle Prozesse (vgl. Holloway 2006). Selbst in monokonfessionellen Gesellschaften (vgl. Blanchard 2007, Fitzgerald & Spohn 2005) sind religiöse Praxis, Symbolik und deren Bedeutungen im öffentlichen Raum als fortwährende Ziele religiösen Handelns vielfältig und umkämpft. Der säkular konstituierte öffentliche Raum beherbergt so – und umso mehr im Fall religiöser Pluralität – eine Mehrzahl in Konkurrenz zueinander stehender sinngebender Systeme, welche sich kleinräumlich überschneiden und miteinander in Wechselwirkung treten. Trotz aller Maßnahmen der Unterscheidung und Abgrenzung kommt es im öffentlichen Raum zu deren Durchmischung, welche ausschlaggebend für die Adaption einer subjektiven Realität durch das Individuum ist. Das Herausbilden eines religiösen Habitus ist somit ebenso Resultat der Zugehörigkeit zu einer spezifischen religiösen Gemeinschaft wie der sozialen Konstellation, welche sie umgibt. Die Minderheitenkonfessionen werden in diesem Teilkapitel nicht gesondert berücksichtigt, da ihre geringe Präsenz im öffentlichen Raum sich nur bedingt in aussagekräftige Muster übersetzen lässt.

Das Potential für eine Durchmischung sinngebender religiöser Systeme bei der Implementierung des Habitus in Guayaquil basiert ebenso wie die Notwendigkeit einer Abgrenzung auf der geteilten christlichen Grundlage der vorhandenen Konfessionen. Während die zahlenmäßig schwächer vertretenen Religionsgemeinschaften nur eine geringe Präsenz im öffentlichen Raum aufweisen und sich ihre religiösen Aktivitäten vorwiegend im privaten Raum abspielen, sind es die zwei großen Konfessionen, welche hier zu berücksichtigen sind. Die Katholische Kirche und die evangelikalen Gemeinden beziehen sich, trotz lange zurückliegender gemeinsamer Ursprünge und einer separaten

Entwicklung, mit der Bibel auf dieselbe heilige Schrift. Auch wenn diese innerhalb von fast zweitausend Jahren als gehaltvolles, vielfältig interpretiertes und meistübersetztes Buch der Welt diverse Narrative hervorbrachte, so verbleiben zentrale Figuren, Mythen und Lehren prinzipiell doch die gleichen. Hieraus resultiert eine grundsätzliche Nähe des religiösen Habitus und ihm innewohnender Dispositionen in beiden Konfessionen (vgl. Allison 2014). Trotz der Konkurrenzsituation zwischen Katholizismus und Evangelikalismus in Guayaquil sowie aller dargelegten und noch darzulegenden Konflikte ist daher zunächst festzuhalten, dass die markanteste Trennlinie zwischen sinngebenden Systemen für den Habitus im öffentlichen Raum Guayaquils zwischen dem Christentum und dessen erklärter Ablehnung besteht. Ein Atheismus, welcher über die Indifferenz gegenüber Religion hinausgeht und sich in einer dezidiert antireligiösen Haltung offenbart, wird in Guayaquil von Menschen aller Glaubenszugehörigkeiten geächtet.

»In anderer Umgebung betrachtet man vielleicht den Atheisten als eine kultivierte, gebildete Person. Hier ist es umgekehrt, den Atheisten betrachtet man als...« Was ist dein Problem? Glaubst du nicht an etwas so offensichtliches, wie Gott?« Und dann üben alle Leute, sogar die kultivierten, regierenden oder intellektuellen Personen eine Religion aus und fast alle sind christlich.«

(Int. de Rojas, eigene Übersetzung)

Die Trennlinie zwischen Atheisten und Religiösen in Guayaquil ist jedoch weniger prägnant als jene zwischen den großen beiden Konfessionen, da Anzahl und Präsenz von Atheisten im öffentlichen Raum verhältnismäßig gering sind.

Die theologischen Parallelen zwischen Katholizismus und Evangelikalismus äußern sich weniger in einer gegenseitigen Akzeptanz der Glaubensanhänger per se, als dass sie die beiden Konfessionen zunächst in eine enge Beziehung zueinander setzen. Dies mag in vielen Fällen für den ökumenischen Gedanken förderlich sein, da ein vergleichbarer Habitus einem Austausch unter den Gläubigen zuträglich ist, jedoch befeuert es zugleich auch den Proselytismus auf beiden Seiten, welcher auf einer Grundvertrautheit mit der jeweils anderen Konfession bauen kann (vgl. Stewart-Gambiano 2001). Auf diese Weise ist eine spirituelle Nähe auch Ursprung von Animositäten und verantwortlich für die Notwendigkeit einer strategischen Abgrenzung zwischen den beiden Konfessionen. Diese wird von den Experten im religiösen Feld konzipiert und in den Habitus der

Laien eingeschrieben. Ungeachtet der zahlreichen religiösen Gemeinsamkeiten werden folglich von höherrangigen Vertretern wie auch zahlreichen Laien vornehmlich die Unterschiede der beiden Konfessionen in den Vordergrund gerückt (Int. Martinez). So vertreten jeweils rund die Hälfte der Anhänger von Katholizismus und Evangelikalismus in Ecuador die Ansicht, dass es sich bei der jeweils anderen Konfession nicht um eine christliche handle (Pew Research Center 2014: 59). Während dies auf institutioneller Ebene aufgrund der von Bourdieu beschriebenen *Ökonomie des Heilsgeschehens* (Bourdieu 1998: 186ff.) und einer Konkurrenz der Akteure im religiösen Feld naheliegend ist, kann unter den Laien die Notwendigkeit einer Konstruktion des Selbst und des Fremden für deren Identität verantwortlich gemacht werden (Int. Jiménez, vgl. Tweed 2005). Während rund 62% der Evangelikalen in Ecuador noch als Katholiken aufgewachsen sind (Pew Research Center 2014: 5) und infolge dessen nationaler und kultureller Bedeutung grundsätzlich über Erfahrungen mit dem Katholizismus verfügen, ist das Wissen von Katholiken über den Evangelikalismus häufig nicht mit persönlichen Erfahrungen verbunden (Int. Jiménez).

Die Evangelikalen pflegen einen Diskurs vom Katholizismus als einer verdorbenen und in der Beziehung zum Sakralen überholten Lesart des Christentums. Die Kritik betrifft eine fehlende moralische Anwendung biblischer Lehren aber auch deren Verständnis des Sakralen und die Formen religiöser Praxis. Die große Wertschätzung, welche die Katholische Kirche biblischen Figuren abseits von Jesus Christus zugesteht, wird in evangelikalen Gemeinden gemeinhin als Sünde angesehen (Rose 2014: 55ff.). So erachten in Ecuador 91% der Katholiken eine Anbetung der Muttergottes für richtig, während es bei den Evangelikalen lediglich 10% sind (Pew Research Center 2014: 60). Selbiges gilt für eine Anbetung sakraler Figuren in Form von Abbildungen jeglicher Art. Diese Haltungen gelten für die Evangelikalen weltweit, nehmen in Guayaquil im Alltag jedoch eine essenzielle Funktion an, da sie als klare Trennlinien zum katholischen Christentum und Marker von Andersartigkeit fungieren. In Abwesenheit einer katholischen Mehrheit kommt beispielsweise unter den Evangelikalen in den USA dem Diskurs um die katholische Götzenanbetung keine vergleichbare Bedeutung zu (vgl. Haynes 2010). Weiterhin entbehrt die Heiligsprechung in den Augen der Evangelikalen an göttlicher Legitimität, da sie durch eine irdische Institution vollzogen wird. Hieran anknüpfend wird auch die Autorität des Papstes im Katholizismus als proklamiertem Stellvertreter von Gottes Macht auf Erden abgelehnt (Rose 2014: 29ff.). Dieser Kritikpunkt

betrifft auch untergeordnete Instanzen der klerikalen katholischen Hierarchie bis hinunter zu Bischöfen und Priestern als nominell vorstehenden Mitgliedern ihrer jeweiligen Gemeinden. Wenn auch einzelne Prediger in evangelikalen Kreisen enorme Popularität erlangen können, so nur als einfache Menschen, welche durch Hingabe und Fähigkeiten hervorstechen, nicht jedoch durch eine besondere Legitimität (vgl. Time 2005). Zumindest bei weltweiter Perspektive weist die Auffassung der Evangelikalen vom Katholizismus grundsätzlich rückläufige Tendenz der Dämonisierung auf (Connolly 2010b: 8).

Da es sich bei einem Großteil der Evangelikalen in Ecuador um Konvertiten vom Katholizismus handelt (Pew Research Center 2014: 31), befindet sich die Katholische Kirche in Guayaquil in einer ungewohnten Wettbewerbssituation um Gläubige (Andrade 2007: 42). Das unter Evangelikalen herrschende Gebot, Menschen auf Unrechtmäßigkeiten hinzuweisen und sie theologisch wie auch ethisch zu missionieren, hat ihnen in weiten Teilen der katholischen Gemeinde eine Wahrnehmung als Fanatiker beschert. Die Katholische Kirche lehnt zudem das Laienpredigertum und individuelle Interpretationen der Heiligen Schrift entschieden ab (Dierckx & Jordá 2016). Sie beharrt auf eine zentrale Lesart und die Notwendigkeit einer Interpretation für die Laien, womit eine zentrale Säule evangelikaler Religionspraxis als Irrweg abgetan wird. Die im Evangelikalismus bestehenden vielfältigen und widersprüchlichen Auslegungen der Bibel sowie die resultierende Fragmentierung der Gemeinden gelten als klerikale Anarchie und Einfallstor für einen Missbrauch der Bibel (Rose 2014: 95ff., 191ff.).

Der Alltag im öffentlichen Raum Guayaquils basiert ungeachtet aller Animositäten auf religiöser Toleranz und Austausch, was das parallele Bestehen unterschiedlicher sinngebender Systeme ermöglicht (Int. Pérez). Personen, welche stark innerhalb konfessioneller Doktrinen verankert sind und des Willens entbehren, sich auf andere religiöse Positionen einzulassen, ist eine Teilnahme möglich, indem sie Andersartigkeit vermeiden oder ein Ausleben der eigenen religiösen Positionen in der Öffentlichkeit vermeiden und sich in Interaktionen mit Fremden auf Profanes beschränken (Int. Macedo, Valentine & Waite 2012). Gleichzeitig gewinnen im Fall der Notwendigkeit eines intensiven sozialen Austausches konfessionelle Trennlinien doch an Bedeutung. So ist es zum Beispiel nicht selten, dass bei der Vergabe von Arbeitsstellen ausdrücklich auf die gesuchte konfessionelle Zugehörigkeit verwiesen wird (Int. Jiménez).

»Was es hier gibt, ist eine Art Revanchismus zwischen den Religionen, also Revanchismus dieser Art ...ein Beispiel. Du bist Evangelikaler und wenn ein Zeuge Jehovas vorbeiläuft, gibt es erstmal gleich Kritik, ›Geh nicht zu den Zeugen Jehovas, die glauben nicht an Gott, wir ja‹, ›Geh nicht zur Katholischen Kirche, die sind der größte Schwindel der Welt, wir nicht‹. Also so einen Revanchismus zwischen den Religionen.«

(Int. Saul, eigene Übersetzung)

Die Religionsfreiheit im öffentlichen Raum bedingt somit eine religiöse Pluralität. Starke und kompromisslose Positionen sind vertreten und bedingen permanent Reibungen im sozialen Miteinander, sind gleichzeitig aber ab einem gewissen Grad unerwünscht, damit das diverse Zusammenleben möglich bleibt (Int. Usabiaga). Überschreitungen des Konsenses, wie im Fall des evangelikalen Pastors Eduardo Mora haben eine allgemeine Verurteilung zur Folge.

6.3.2 Wandel des religiösen Habitus

Eine Überlagerung sinngebender Systeme in Guayaquil ist durch eine Vielfalt des religiösen Habitus bedingt, welche sich nicht nur auf unterschiedliche Konfessionen beschränkt, sondern als Resultat jeweiliger Umstände der Sozialisation der einzelnen Gläubigen auch intern vorzufinden ist (vgl. Tse 2013: 11). Das Zusammentreffen und die Interaktion im öffentlichen Raum bewirken einen Wandel des religiösen Habitus und somit Neuausprägungen an Religiosität, welche auf Kombinationen von Gemeinsamkeiten und Unterschieden der einzelnen sinngebenden Systeme zurückzuführen sind. Während Religion im Habitus von Evangelikalen in Guayaquil einen dominanten Aspekt darstellt, der oftmals offensiv hervorgehoben wird, ist im Gegensatz dazu für den Katholizismus eine weitreichende Diskrepanz zwischen formeller konfessioneller Zugehörigkeit und einer Bedeutung des Glaubens im Alltag zu nennen.

»Der Evangelikale ist sehr überzeugt von seinen Ansichten über den Glauben, Katholiken dagegen glauben manchmal gar nicht. Es gibt eine kleine Gruppe von militanten Katholiken, welche sehr wenige sind, aber an sich ist der Katholik in unserem Land eher nominell, überzeugt von nichts. Die religiösen Akte bilden

vielleicht einen kleinen Teil seines Lebens, aber sicher nicht das Zentrum. Bei einem evangelikalen Christen dagegen ist Gott der Mittelpunkt seines Lebens.«
(Int. Montoya, eigene Übersetzung)

Diese weitverbreitete Auffassung unter Evangelikalen basiert zum Teil sicherlich auf einer antagonistischen Außenwahrnehmung des Katholizismus, lässt sich jedoch auch empirisch belegen. So stehen einander für ganz Ecuador die Anteile bei wöchentlichen Kirchgängen mit 67% bei den Evangelikalen zu 34% bei den Katholiken entgegen (Pew Research Center 2014: 43). Beim wöchentlichen Beten beträgt das Verhältnis 81% bei den Evangelikalen im Vergleich zu 62% bei den Katholiken (Pew Research Center 2014: 44) und dem regelmäßigen Lesen in der Bibel 51% zu 17% (Pew Research Center 2014: 48.), womit sich deutliche Unterschiede bei der religiösen Praxis offenbaren. Oftmals genügt für die Selbstwahrnehmung eines Katholiken als Teil der Religionsgemeinschaft die Taufe im Kindesalter sowie das Aufsuchen von Kirchen an Sonn- und Feiertagen, während metaphysische Überzeugungen oder ein Ausrichten des profanen Lebens nach religiöser Ethik keine entscheidenden Kriterien darstellen (Pew Research Center 2014: 10). Weiterhin benannten im Rahmen der Straßeninterviews zahlreiche Katholiken ihre Kirchenbesuche als ritualisierte Akte, denen außerhalb der eigentlichen Messe keine allzu große Bedeutung beizumessen ist (Int. Maria). Das Zugehörigkeitsgefühl zur Konfession sowie ein Mindestmaß an Gemeindeaktivitäten werden – einer habituellen Eigenschaft unüblich – oftmals bewusst auf Tradition zurückgeführt, welche eine Konsequenz des familiären und des sozialen Umfelds darstellt, die es aber ebenso wenig zu hinterfragen gilt, wie wichtig zu nehmen (Int. Juana). Mitunter wird die Zugehörigkeit zum Katholizismus sogar als passende Wahl einer christlichen Konfession stilisiert, nachdem sich evangelikale Gemeinden bezüglich der praktischen und ethischen Ansprüche an den Lebensalltag als zu fordernd erwiesen (Int. Juan). Trotz offizieller Dogmen und der Rhetorik des Klerus besteht in der Anonymität großer katholischer Gemeinden im Verhältnis eine unverbindlichere Ethik und größere Toleranz bezüglich der individuellen Lebensgestaltung der Gläubigen (Pew Research Center 2014: 73ff.).

»Es gibt unter den Katholiken auch homosexuelle Personen, wie mich zum Beispiel. Und die Evangelikalen, ...anstatt die Leute einzubinden, stoßen sie sie von sich und verstecken sie in irgendeiner Ecke, wo sie sie nicht sehen können,

damit sie nur die anständigen in ihrer Kirche haben. (...) Und daher gehe ich in eine katholische Kirche. Da ist es anders, nicht alles so zwanghaft, irgendwie entspannter.«

(Int. Maximo, eigene Übersetzung)

Der Katholizismus in Guayaquil entspricht in dieser Hinsicht geradezu prototypisch dem Habitus als inkorporierter, selbsterhaltender Geschichte, welche sich als Hysterese einer Vormachtstellung im religiösen Feld aufrechterhält (Int. Montoya). Die historische Einbindung in den ecuadorianischen Staat in kultureller und struktureller Hinsicht mag ein weit verbreitetes katholisches Zugehörigkeitsempfinden bedingen, vermag jedoch nicht einer nachlassenden Religionspraxis und Involviertheit der Gläubigen entgegenzuwirken, so dass zahlreiche Katholiken in der Stadt vorrangig als nominell aufgefasst werden müssen. Auch gelten als Folge der Kindstaufe zahlreiche Personen statistisch als Katholiken, ohne dass dies mit Sympathien für die Katholische Kirche verbunden wäre (Int. de Rojas). So muss das Massenphänomen Katholizismus in Guayaquil mit einer Form seichter Religiosität erklärt werden, bei welcher die Bedeutung von Religion für Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata abnimmt. Die Abstufungen hierbei sind fließend und der tatsächliche Anteil an Gläubigen abhängig von den angewendeten Kriterien, beispielsweise in Form regelmäßiger Kirchenbesuche, regelmäßigen Betens, einer Selbstwahrnehmung als Teil der religiösen Gemeinschaft oder einer Überzeugung von der Richtigkeit durch die Katholische Kirche verkündeter Dogmen. Wie bereits genannt, beziffert Holland (2009: 5) – ohne die Nennung seiner Kriterien – den Anteil von praktizierenden Katholiken im Jahr 2008 für gesamt Ecuador auf lediglich 35% der Bevölkerung. Mit voranschreitendem Generationenwechseln ist noch von einem weiteren Absinken auszugehen, da vor allem die Jugend in Ecuador als entfremdet von der Katholischen Kirche gilt (Int. Pérez). Auch erfreuen sich in Ecuador Formen einer Volksreligiosität immer größerer Beliebtheit, welche zwar durchaus Merkmale eines katholischen Habitus aufweisen, jedoch zentral vorgegebene Dogmen zugunsten einer eigenständigen Interpretation – teilweise unter Einwirkung indigener synkretischer Einflüsse – ablehnen (Int. Pérez, vgl. Lynch 2001: 194ff.). Als Gegenpol beinhaltet der Katholizismus in Guayaquil – wie im anfänglichen Zitat benannt – jedoch auch einen harten Kern an Mitgliedern, bei welchem der individuelle Glaube erklärtermaßen einem wesentlichen Teil des Habitus entspricht. So bestehen in der Stadt zahlreiche katholische

Gruppierungen, welche für sich eine elitäre Vertretung des katholischen Glaubens beanspruchen, wie beispielsweise *Juan XXIII.*, *Legión de María*, *Brazo de María*, *Encuentro para Cristo* oder *Matrimonio para Cristo* (Int. Jiménez). Alles in allem ist eine formelle Zugehörigkeit zum Katholizismus nur von bedingter Aussagekraft über die Intensität des Glaubens bzw. die Relevanz von Religion für den Habitus.

Luckmann (1991: 105) benennt eine zunehmende Spezialisierung religiöser Funktionen und eine elitäre Vermittlung des religiösen Wissens an die Laien als Ursachen einer solchen Entfremdung und spirituellen Individualisierung. Die Kontrolle religiöser Experten über das Wissen bezüglich des Sakralen und dessen Anwendung in der Katholischen Kirche in Guayaquil fügt sich in diesem Sinne in das Schema nachlassenden Glaubens und einer wachsenden Volksreligiosität ein. Die von Katholiken als mangelhaft empfundene Tiefe, Anwendbarkeit und Unmittelbarkeit animieren zur Abwendung von der Religionsgemeinschaft hin zu einer anderweitigen Befriedigung des religiösen Interesses, was ebenfalls als Hauptursache für das schnelle Wachstum evangelikaler Gemeinden und der Minderheitenkonfessionen in Guayaquil aufgefasst werden kann.

»Infolge von Enttäuschung und Entfremdung vom Katholizismus erscheint der Evangelikalismus als eine zugängliche Alternative, nahestehend, aber gleichzeitig mit einer größeren Kohärenz zwischen dem was man predigt und jenem was man praktiziert. Er birgt das Versprechen einer wahrhaftigen Religion.«

(Int. Usabiaga, eigene Übersetzung)

Edgell (2012: 254) definiert die Konversion als eine individuelle Reorientierung des religiösen Habitus, welche ein Bedürfnis nach Intensivierung des spirituellen Lebens ausdrückt. Angesichts eines rezenteren Auftretens der Evangelikalen in Guayaquil, der Erwachsenentaufe wie auch dem permanenten Diskurs um eine Erneuerung des Glaubens und den persönlichen Bezug zum Sakralen fehlen mit dem Katholizismus vergleichbare Indizien einer qualitativen Aushöhlung. Bei einer repräsentativen Umfrage nach der Motivation unter Konvertiten vom Katholizismus zum Evangelikalismus wurden – bei Möglichkeit auf Mehrfachnennung – am häufigsten; die Suche nach einer persönlichen Beziehung zu Gott (81%), die Art der Religionspraxis in der neuen Gemeinde (61%) sowie eine Betonung von Moral im Alltag und gegenseitige Unterstützung der Gemeindemitglieder (je 59%) benannt (Pew Research Center 2014:

38). So lassen sich die Evangelikalen vor allem über eine Intensität des Glaubens und die alldurchdringende Bedeutung des religiösen Habitus für jegliche Form sozialer Praxis charakterisieren. Delgado (1999: 167ff.) bezeichnet die öffentlichen städtischen Räume in diesem Zusammenhang als entscheidend für das Missionieren enttäuschter Katholiken durch den Evangelikalismus, da das allgegenwärtige, jedoch unverbindliche religiöse Angebot in multifunktionaler Umgebung genau von jenen aufgegriffen wird, die Bedarf haben, ohne sich dessen zuvor zwingend bewusst gewesen sein zu müssen.

Abseits eines starren Verständnisses von Konversion besteht an der Schnittstelle eines als mangelhaft empfundenen Katholizismus und der Konkurrenz durch Evangelikale im öffentlichen Raum massives Potenzial für einen innerchristlichen Synkretismus (vgl. Castaldo 2015). Infolge der Kopräsenz von religiöser Praxis sowie symbolischer Ordnung unterschiedlicher Konfessionen im öffentlichen Raum und den nicht immer trennscharfen Grenzen besteht gerade unter zahlreichen Katholiken die Offenheit, sich auf abweichende religiöse Inhalte einzulassen (Int. Silvano). So setzt sich die Zuhörerschaft einzelner evangelikaler Gemeinden in Guayaquil zu bis zu einem Drittel aus Personen zusammen, welche sich selbst weiterhin als Katholiken wahrnehmen (Int. Montoya). Angesichts der theologischen und semantischen Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Konfessionen sind Brückenschläge möglich, bei welchen Katholiken eine Verlagerung ihrer religiösen Praxis zugunsten des Evangelikalismus nicht zwingend als Bruch mit dem eigenen religiösen Habitus empfinden, sondern als dessen Modifikation oder sogar Intensivierung.

»Katholiken glauben, ...ich glaube an den allmächtigen Gott, an seinen Sohn, an die Jungfrau Maria und an die Heiligen. Die Evangelikalen wiederum nicht, sie glauben nur an Gott und seinen Sohn. Ich rede mit ihnen, ich bin Katholik aber mir gefällt Religion, ...also auch der evangelikalen Religion zuzuhören, alles was sich mit Gott beschäftigt ist gut. (...) Ich respektiere deren Religion und die müssen auch meine Religion respektieren. Schließlich haben wir Religionsfreiheit. Anstatt mich hinzustellen und zu sagen, dass die Sache so und so richtig ist, reden wir. Was Religion angeht, muss man reden, um zu lernen.«

(Int. Otilino, eigene Übersetzung)

In gewisser Weise besteht so im öffentlichen Raum informell ein ökumenischer Austausch, welchen es auf institutioneller Ebene zwischen Katholischer Kirche und evangelikalen Gemeinden nicht gibt (Int. Martinez). Dabei entstehen religiöse Mischformen, welche immer weniger einer konkreten Konfession zuordenbar sind, wenn zum Beispiel Katholiken infolge anhaltender Kritik auf die Verwendung von Abbildungen verzichten, jedoch weiterhin eine Bewunderung der Muttergottes praktizieren (Int. Montoya). Weiterhin ist in Guayaquil das in gesamt Lateinamerika bekannte Phänomen auf dem Vormarsch, demnach zahlreiche Menschen ganz offiziell zugleich mehreren Gemeinden unterschiedlicher Konfessionen angehören (Werz 2010: 230).

»Nun früher habe ich es gemacht (den Rosenkranz getragen und an Prozessionen teilgenommen), so wie es sich eben für einen Katholiken gehört. Aber in letzter Zeit mit der ganzen Arbeit und anderen Angelegenheiten habe ich mich irgendwie von der Religion entfernt. Aber auf jedem Fall, wenn ich die Zeit habe, an Wochenenden gehe ich in die (evangelikalen) Tempel. Niemand erkennt wirklich, ob ich Katholik bin oder ein Evangelikaler. Ich bin einfach das, was ich bin. Ich habe einen inneren Glauben und ich glaube die Religion ist nicht so wichtig, wie man es selbst ist. Und wenn mir jemand sagt, dass ich doch eigentlich Katholik bin, antworte ich einfach, dass ich an Gott glaube. Und immerhin haben mir diese ganzen Religionen geholfen, das Wort Gottes kennenzulernen. Und das ist eine Sache, die ich allein über die katholische Religion nicht kennengelernt hätte. Aber das heißt auch nicht, dass ich mich in irgendeine andere Religion einschreiben müsste. Ich bin katholisch, seitdem ich geboren wurde.«

(Int. Eduardo, eigene Übersetzung)

Die Permeabilität konfessioneller Grenzen besteht in Guayaquil genauso wie die Ströme an Konvertiten vornehmlich in eine Richtung. Während Katholiken sich vereinzelt durchaus geneigt sehen, evangelikale Gemeinden aufzusuchen und dies nicht einmal zwangsläufig einen inneren Konflikt zur Folge hat, ist es unter Evangelikalen verpönt, katholische Gemeinden aufzusuchen (Int. Montoya). Schließlich basiert das aufopferungsvolle Verhältnis der Evangelikalen zum Glauben zum großen Teil auf einer Abgrenzung von katholischer Religionspraxis und Symbolik sowie einem Diskurs

religiöser Erneuerung. Nicht zuletzt handelt es sich bei einem Großteil der Evangelikalen schließlich auch um ehemals enttäuschte Katholiken. Der religiöse Habitus folgt somit der Verwendung religiöser Symbolik im öffentlichen Raum Guayaquils, bei welcher Evangelikales eine allgemeine Verbreitung erfährt, während Katholisches auf die eigene Religionsgemeinschaft beschränkt bleibt.

Abschließend zu konstatieren ist auch für Guayaquil das in Lateinamerika viel dokumentierte (Pew Research Center 2014) Phänomen einer nachlassenden Qualität katholischen Glaubens und einer Abwanderung zum Evangelikalismus sowie der Minderheitenkonfessionen. Mit Blick auf die Zukunft muss aber vor allem das Phänomen eines religiösen Indifferentismus unter Betracht genommen werden (Int. Pérez), welcher trotz fortbestehender Bezüge zum Christentum keiner speziellen Konfession eindeutig zugerechnet werden kann. Dabei besteht wiederum ein fließender Übergang zu einer Spiritualität, welche keiner organisierten Form von Religion bedarf (Taylor: 2007: 506ff.). Zumindest letzteres stellt eine Parallele zum Verlauf der Säkularisierung in Europa dar, bei welcher ein Niedergang traditioneller Kirchen nur unter Vorbehalten als Verschwinden von Religion zu deuten war (Luckmann 1991). Im Rahmen der vorliegenden qualitativen Forschung kann keine Aussage zum derzeitigen Ausmaß der Phänomene in Guayaquil erfolgen, jedoch wird deutlich, dass bestehende statistische Bestandsaufnahmen zur Demographie nur bedingt der Komplexität der Situation gerecht werden.

6.3.3 Religiöser Habitus und Sozioökonomie

Wie erläutert, bietet Religion nach funktionalistischem Verständnis die Möglichkeit, die Welt mit einem Sinn zu versehen, welcher kollektive Anerkennung findet und Vergesellschaftung ermöglicht (Durkheim 2001). Ein der Religion innewohnender universeller Geltungsanspruch betrifft alle Aspekte des sozialen Lebens, womit der religiöse Habitus nicht auf Wahrnehmung, Denken und Handeln bezüglich des Sakralen zu beschränken ist, sondern ebenfalls das Profane betrifft. Entsprechend benennt auch Tse (2013: 11) gelebte Religion als das Erschaffen von sich mit anderen sozialen Faktoren verschneidender Subjektivität innerhalb eines durch religiöse Gemeinschaften vorgegebenen theologischen Rahmens. Während religiöses Kapital – je nach Lesart – zu Teilen dem kulturellen (Stark & Finke 2000: 120 – 125) und sozialen Kapital (Iannacone 1990: 299) zuzurechnen ist, wird der Habitus auf Grundlage der Gesamtheit der Kapitalien eines

Akteurs herausgebildet (Bourdieu 2012: 72ff.). Der Anteil des Religiösen am Habitus ist im Einzelfall nicht zu bestimmen, da sich dieser in einer monolithischen Praxis offenbart. Im Umkehrschluss ist es auch die Gesamtheit der sozialen Umstände eines Akteurs, welche die exakte Form der Inkorporierung von Religion bedingt. Die Verinnerlichung auf Religion basierender sinngebender Systeme im Rahmen der Sozialisation erfolgt daher stets unter Einbezug jeweiliger sozioökonomischer Bedingungen. Sie bestimmen, in welcher Form sich Religion im jeweiligen Habitus einschreibt und sind für resultierende Wahrnehmungs-, Handlungs- und Denkschemata von vordergründiger Relevanz. Die bloße Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft und ihr innewohnende Normen sind für eine Verinnerlichung des religiösen Weltbildes somit von großer Bedeutung, jedoch nicht determinativ, da die sozialen Umstände und spezifischen Lebenserfahrung bei jedem Gläubigen variieren. Sennett (2008: 196) benennt Identität in diesem Sinn als den Schnittpunkt zwischen dem, was eine Person sein will und dem, was ihr die Welt zu sein gestattet. So wird beispielsweise eine Person, welche in Wohlstand aufgewachsen ist, Religion anders handhaben, als eine Person die bestrebt ist, finanzielle Missstände zu überwinden. Eine Person, für die Gesundheit ein vorrangiges Anliegen darstellt, wird wiederum ein anderes Verhältnis zu Religion haben als jemand der nach künstlerischer Selbstverwirklichung strebt usw. Im Folgenden soll für Guayaquil der religiöse Habitus im Katholizismus und Evangelikalismus in Zusammenhang mit Sozioökonomie betrachtet werden.

Armut ist im Christentum – wie in den meisten Religionen – ein Zustand, welcher seit jeher besondere Beachtung erfährt. Im Katholizismus ist diesbezüglich zum einen das Erlösungsversprechen zu nennen, welches als Abwertung des Diesseits in Verbindung mit einer Heilsbotschaft im Jenseits für ökonomisch Benachteiligte stets eine spezielle Anziehungskraft ausübte (vgl. Brackley 2004). Zum anderen kommt die in jüngerer Vergangenheit kultivierte Selbstdarstellung der Katholischen Kirche von sozialer Verantwortung und Wohltätigkeit (Benedict XVI: 2009) zum Tragen, welche nebenbei deren Eigenlegitimierung und strukturellen Einbindung in die Gesellschaft dient. Die Katholische Kirche betreibt in Guayaquil – unter Leitung der Jesuiten – seit 1971 das Programm *Hogar de Cristo* (Heim Christi), welches der marginalisierten Bevölkerung in den *Invasiones* zu ordentlichem Wohnraum verhilft, indem Unterstützung beim Bau von Gebäuden und der Legalisierung von Parzellen geleistet wird. Weiterhin wird in den Bezirken Beistand beim Aufbau von Sozialstrukturen und einer Versorgung mit elementaren Leistungen geboten (Hogar de Cristo 2016).

»Wenn sie in diese Marginalsiedlungen gehen, irgendwo, wo gerade alles anfängt, dort gibt es kein Wasser, dort gibt es kein Licht, keine Polizei, kein Telefon, kein Gesundheitswesen, keine Schulen, gar nichts. Und dann muss die Kirche hin und weil die meisten dieser Leute katholisch sind, ernennt der Bischof den Pfarrer, der geht hin und beginnt mit den Leuten Messen zu veranstalten und die Katechese zu geben. Anschließend beginnt man mit Hilfe Kirchen zu konstruieren und sich in Gesundheit und Bildung zu engagieren. So ist die Kirche auch die erste soziale Anbindung, denn die Leute kommen aus verschiedensten Landesteilen und lassen sich erst dort nieder. So ist der Pfarrer auch Lehrer, Arzt, Soziologe, alles, ...und so findet auch die zu bildende Gemeinde ihren Anfang. Irgendwann später kommen dann die anderen Dienste, aber zuerst die Kirche.«

(Int. Gertester, eigene Übersetzung)

In Zusammenarbeit mit dem Magistrat Guayaquils bildet die katholische Initiative eine naheliegende Anlaufstelle für die zahlreichen Zuwanderer in der Stadt und bindet sie zugleich in kirchliche Aktivitäten ein (Int. de Rojas, Int. Gertester). Sie substituiert somit städtische Institutionen als offizielles Organ der Stadtgesellschaft und kanalisiert das Wachstum Guayaquils infolge der Landflucht in Ecuador zu Gunsten einer Expansion der katholischen Religionsgemeinschaft. Der Vorwurf einer Instrumentalisierung sozialer Leistungen für eine obligatorische Einschreibung in die soziale Praxis und symbolische Ordnung der *Invasiones* wird mit der Auffassung abgetan, dass der katholische Glaube grundlegende Voraussetzung eines erfüllten Lebens und elementares Bedürfnis ist, zu dem man Menschen ebenso Zugang gewährleisten muss, wie beispielsweise zu einer Behausung oder zu Trinkwasser (Int. Jiménez). Während *Hogar de Cristo* zu Zeiten einer relativen religiösen Hegemonie in Guayaquil lediglich rudimentäre Arbeit leistete, intensiviert die Katholische Kirche erst in jüngster Zeit ihre Bemühungen in den Armenvierteln (Andrade 2010). Seit dem Aufkommen einer Konkurrenz im religiösen Feld in Form der Evangelikalen besteht ein offensiveres Vorgehen, bei welchem auf den Straßen der *Invasiones* Kontaktarbeit und religiöse Kampagnen betrieben werden (Int. Jiménez). Während das schnelle Wachstum der Stadt die Marginalsiedlungen allmählich zum demographischen Schwergewicht in Guayaquil macht, sind es jedoch die Evangelikalen, welche dort momentan die größeren Erfolge verbuchen.

Die Evangelikalen in Guayaquil haben die sozioökonomisch marginalisierte Bevölkerung zu einem zentralen Gegenstand ihres Agierens gemacht, weswegen die städtischen Armen nunmehr ihre Basis ausmachen (Int. Jiménez). Der Zulauf an Gläubigen ist für die Evangelikalen in den *Invasiones* – und generell den Armenvierteln – am stärksten (Int. Pérez), wobei Bevölkerungsanteile von bis zu 40% erreicht werden (Int. Parades). Konträr zum jenseitsorientierten katholischen Erlösungsversprechen, welches profitgeleitetes Streben verpönt, gewährleistet die in evangelikalen Gemeinden verbreitete Prosperitätstheologie und ein Propagieren diesseitiger materieller Positionen einen immensen Zuspruch bei der marginalisierten Bevölkerung (vgl. Bowler 2013). Das individuelle ökonomische Gelingen wird dabei in kausalen Zusammenhang zur religiösen Lebensführung gestellt, womit sich ein gottesfürchtiges Leben unmittelbar in Glück und Wohlstand entlohnt. Eine gegenseitige Unterstützung von Mitgliedern innerhalb der Gemeinden zu Gunsten eines weltlichen Vorankommens gewährleistet die profane Umsetzung der Liturgie.

»Numerisch kleine Gruppen, sehr solidarisch und partizipativ sind oftmals Garanten einer gegenseitigen Unterstützung in sozialer, ökonomischer, psychologischer Hinsicht usw. Von ihnen ausgehend finden sich durchsetzungsfähige Impulse, um von Praktiken abzulassen, welche für soziale Schwäche verantwortlich gemacht werden; den Zerfall von Familien, Delinquenz, Alkoholismus, Drogensucht, Klüngelei, Gewalt usw.«

(Delgado 1999: 162, eigene Übersetzung)

Weiterhin bietet die Prosperitätstheologie zahlreichen Evangelikalen ein Betätigungsfeld im Angesicht weitreichender Perspektivlosigkeit (Int. de Rojas). Das Wachstum der Gemeinden wird von den Evangelikalen bisweilen mit einem kollektiven Entgehen aus der Marginalisierung gleichgesetzt, was angesichts des Einwerbens und Investierens finanzieller Ressourcen vor Ort und im Rahmen internationaler evangelikaler Netzwerke (vgl. Clark & Ledger-Lomas 2012) zumindest nicht ganz von der Hand zu weisen ist. Die profanen Anreize des Betreibens einer erfolgreichen Gemeinde, welche komplementär mit religiösen Interessen bestehen, zeichnen sich wiederum verantwortlich für das schnelle Wachstum der Konfession, die zahlreiche Laienprediger auf

den Straßen sowie die vielen Neugründungen von Kirchen. So spricht beispielsweise Lynch (1998: 280) auch vom Evangelikalismus als Form einer mikrokapitalistischen Eigenorganisation.

»Ich laufe an einem Tag durch Bastión (Popular) und mir ist danach eine Kirche zu errichten und schon geht es los. Ich setze die Kirche dahin, ohne dass mir jemand irgendwas dazu sagt. Informell, ich habe Kontrolle über nichts und niemandem bis auf den religiösen Diskurs. Gott wird mich leiten und fertig.«

(Int. Martinez, eigene Übersetzung)

Obwohl der Evangelikalismus in Guayaquil keineswegs ein Phänomen ist, das nur unter den Armen vorzufinden ist, basiert sein Erfolg gegenüber dem Katholizismus auf dem im öffentlichen Raum praktizierten Diskurs von der Katholischen Kirche als Repräsentantin von politischen und wirtschaftlichen Eliten und einer ihr innewohnenden Verstetigung der sozialen Ordnung. Wenn auch dieser Sachverhalt angesichts einer nominellen Bevölkerungsmehrheit der Katholischen Kirche in Guayaquil über alle sozialen Schichten hinweg quantitativ nur schwerlich zu belegen ist, suggerieren Initiative, Präsenz und Diskurs der Evangelikalen im öffentlichen Raum doch stetig einen solchen Sachverhalt, womit der Erfolg der Evangelikalen auf einer Konnotation von Widerstand gegen die gegebene soziale Ordnung und Reform begründet (Escobar 1997: 101). Eine faktische Grundlage der Kritik findet sich in der Allianz der katholischen Erzdiözese mit der Stadtverwaltung Guayaquils und deren Fokus auf die *Regeneración Urbana*, während die Marginalviertel kaum einer Berücksichtigung in der Stadtentwicklung erfahren. Die Evangelikalen hingegen sind in ihrer mangelhaft ausgeprägten Beziehung zur politischen Macht in Guayaquil in dieser Hinsicht unbelastet. Eine unzufrieden stellende gesellschaftliche Entwicklung und individuelle Missstände innerhalb der Bevölkerung werden hierbei in kausalen Zusammenhang mit Sünde, Götzenanbetung und Hochmut der Katholischen Kirche gestellt (vgl. Delgado 1999: 163), womit sozioökonomische Zustände – ganz im Sinne der Prosperitätstheologie – unmittelbar mit dem religiösen Habitus begründet werden.

Korrespondierend mit dem ökonomischen Aspekt ergibt sich in Guayaquil zugleich eine auf Ethnizität basierende Tendenz. Während die Katholische Kirche als tragende Institution der Kolonialzeit in ihren Strukturen wie auch assoziativ für eine ethnische

Hierarchisierung der Gesellschaft steht, erscheint der Evangelikalismus auch in dieser Hinsicht unbefangener (Smilde 2007). Mag die Katholische Kirche zwar nach der Dekolonialisierung als identitätsstiftende Institution für ethnische Minderheiten immer noch besser geeignet gewesen sein als die nationale Idee der spanischstämmigen Eliten (vgl. Escobar 1997: 90), heben sich in Ecuador die evangelikalen Gemeinden – wie auch diverse andere Minderheitskonfessionen – bei der indigenen Bevölkerung durch ein Narrativ des Fortschritts, der Gleichheit und der Modernisierung im positiven Sinne ab (Int. Usabiaga).

Die Zweiteilung reicht bis in die Geschlechtlichkeit hinein. Während Frauen im Katholizismus und in dessen kirchlicher Organisation grundsätzlich eine nachrangige Bedeutung innehalten, ist es ihnen im Evangelikalismus möglich, hohe Stellungen einzunehmen (vgl. Irffi et al. 2016). Die egalitären Verhältnisse strahlen Attraktivität aus, weswegen – vor allem im Hinblick auf aktive Mitarbeit – in den meisten evangelikalen Gemeinden in Guayaquil eine Überzahl an Frauen vorzufinden ist (Int. Parades). Die Betonung eines lasterlosen Lebens bei den Evangelikalen fungiert dabei als weiterer Trumpf in marginalisierten, von zahlreichen sozialen Problemen betroffenen Bezirken (Lynch 1998: 274). Das Geschlechterverhältnis übersetzt sich jedoch, wie benannt, nicht im öffentlichen Raum, wofür der ausgeprägte Machismo in Guayaquil verantwortlich gemacht wird (Int. Parades).

6.3.4 Religiöser Habitus und Ethik

Als universelles System der Sinngebung stellt Religion unvermeidlich eine Einflussgröße für die Ethik sozialer Systeme dar (vgl. Gensler 2016). Gemeinsame Vorstellungen des Sakralen mögen notwendig sein, um der Gesellschaft Identität und Zusammengehörigkeitsempfinden zu geben, doch sind es die Vorgaben bezüglich des Profanen, welche den Modus ihres Bestehens diktieren. Eine Unterscheidung zwischen dem Sakralen und dem Profanen als Grundlage aller Religionen ist hierbei weniger einer Trennung der beiden Geltungsbereiche zuträglich, als dass sie notwendig für ihre wechselseitige Konstitution ist (Durkheim 2001: 36). Der Religion entstammende gesellschaftliche Normen erhalten Legitimität, indem sie auf eine übergeordnete Autorität zurückgeführt werden (Edgell 2012: 253), während metaphysische Weltbilder und ihre Deutung als Speicher kollektiver sozialer Erfahrungen dienen, welche zu flüchtig oder komplex für eine unmittelbare Artikulation sind (Luckmann 1991: 146). Der religiöse Habitus ist somit

die Inkorporierung eines sakralen Weltbildes aber auch dessen ethischer Implikationen in Form allgemein anwendbarer Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata.

»Ich glaube, es gibt Religionen, in denen die Leute, wie soll ich sagen, das was sie lesen, mehr anwenden, als in anderen. In meinem Fall zum Beispiel, ich bin katholisch und wir gehen sonntags in die Kirche, aber damit ist es nicht getan. In die Kirche gehen, den Wörtern lauschen, ist nicht genug. Man muss es anwenden auf die Weise, die sich einem bietet. Gutes tun, niemandem wehtun, diese Sachen.«

(Int. Sandra, eigene Übersetzung)

In Guayaquil wird der Zusammenhang zwischen Religion und Ethik im öffentlichen Diskurs wie auch in der räumlichen Praxis explizit gemacht. Ungeachtet der historischen Vormachtstellung des Katholizismus bei der gesellschaftlichen Einschreibung besteht häufig eine allgemeine Konnotation von Religion und Moral einerseits sowie Gottlosigkeit und Sittenverfall andererseits (Int. de Rojas). Folglich wird in Debatten zur Ethik in Guayaquil weniger auf eine spezifische Konfession verwiesen als auf christliche Werte im Allgemeinen. Religiöse Normen bestehen dabei komplementär in der Gesetzgebung wie auch dem Habitus der Bevölkerung, beispielsweise Alkoholverbote im öffentlichen städtischen Raum an Sonntagen und gegenseitige Ermahnungen zur Abstinenz. Religiöse Argumentationen dominieren die Debatten zur anzustrebenden Gesellschaft, beispielsweise zur Familienpolitik, Homosexualität, Empfängnisverhütung und sexuell übertragbaren Krankheiten – sowohl auf konservativer (El Telégrafo 13.12.2012) wie auch liberaler Seite (El Telégrafo 24.05.2013). Weiterhin gilt das Augenmerk der Armut (El Universo 08.05.2013) und ungleicher Wohlstandsverteilung (El Telégrafo 08.08.2013b) aus Perspektive christlicher Fürsorge, Aggressionen zwischen unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen angesichts von Geboten zur Friedfertigkeit (El Telégrafo 24.05.2013) aber auch dem Umgang mit Pflegebedürftigen (El Universo 13.09.2013) oder dem Umweltschutz (El Telégrafo 21.05.2013). Nebst einer Wertung internationaler politischer Geschehnisse wird Religion als Maß für lokale Zustände angelegt (El Universo 22.08.2013), beispielsweise wenn der Stadt auf Grundlage bestehender Korruption und Delinquenz die Religiosität abgesprochen wird (Int. Osbaldo). Ebenfalls der Umgang mit den *Invasiones* von Seiten der Stadtverwaltung und Grundbesitzern wird im Licht religiöser Ethik diskutiert (El Telégrafo 22.05.2013).

Während einzelne Aspekte des Sakralen in sämtlichen Religionen Gegenstand von Interpretation und Aushandlung sind, ist eine auf Religion basierende Ethik auf anderem Wege gar nicht möglich. Sie stellt immer die Deutung normativer Überlieferungen bezüglich des Sakralen dar und ist entsprechenden Spielräumen und Dynamiken unterworfen (vgl. Fitzgerald 2015). Auf Religion basierende Ethik divergiert daher sogar innerhalb einzelner Gemeinden, da der religiöse Habitus als Resultat eines adaptierten sinngebenden Systems in Verschneidung mit individuellen Lebensumständen bei den Glaubensanhängern unterschiedliche Auslegungen, Prioritäten und Bedeutsamkeiten bei der Anwendung bedingt. Dies gilt für den Katholizismus aber umso mehr für den Evangelikalismus, wo ein Gebot zur Eigeninterpretation der Bibel besteht, welche zudem als oberste Autorität und absolute Wahrheit gilt. So mag unter den Evangelikalen in Guayaquil beispielsweise eine Auffassung von Homosexualität als Sünde vorherrschen, gleichzeitig setzen sich jedoch vereinzelt Gemeinden und Gläubige auf einer religiösen Grundlage für die legale Gleichstellung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften ein (Int. Martinez). Auf diese Weise ist es jedoch auch möglich, dass Anhänger unterschiedlicher christlicher Konfessionen ähnliche Ideale leben. Nichtsdestotrotz sind der Anspruch einer moralischen Überlegenheit und dahingehende Performanzen im öffentlichen Raum als erstrangige Arena des religiösen Feldes zu verstehen (vgl. Selka 2010).

Die Erzdiözese Guayaquil pflegt ein Bild von der Katholischen Kirche als historischer Hüterin von Moral und Ethik in Ecuador, weswegen das Mitwirken an einer »guten« Gesellschaft sowie die Intervention bei ungünstigen Entwicklungen als zentrale Aufgaben angesehen werden (Int. Gertester). Das zivile Engagement gewinnt laut Casanova (vgl. 1994: 206) für die Katholische Kirche im Rahmen der Säkularisierung weltweit an Bedeutung, da sich so Einbußen in der Machtausübung kompensieren lassen. So verlor die Katholische Kirche in Ecuador zwar nach und nach Teile ihrer nominellen Vorrechte, erhielt sich jedoch ihre strukturelle Einbindung sowie den kulturellen Status beim Gestalten gesellschaftlicher Normen. Nebst einer stetigen Präsenz in öffentlichen Debatten stellen Fragen der Ethik auch zentrale Aspekte des katholischen Gemeindelebens dar (vgl. Guzmán 1997). Von übergeordneter Bedeutung jedoch sind die Einbindungen der Katholischen Kirche in das Gesundheits- und Bildungswesen Ecuadors, da auf diese Weise in elementaren Bereichen des alltäglichen Lebens eine weitreichende Möglichkeit der Einflussnahme in der Bevölkerung gegeben ist. Für die Katholische Kirche äußert sich dies gleichermaßen in einer habituellen Inkorporierung ihrer Ideale wie auch einem Potential zur Mobilisierung bei politischen Anliegen.

Der Widerstand gegen die Verfassungsänderung 2008 galt zweifellos auch einer Nichtnennung der Katholischen Kirche und Gottes, die Demonstrationen jedoch erfolgten vornehmlich im Namen konservativer gesellschaftspolitischer Ideale, vor allem den Themen Sexualität und Familie (Int. Gertester). Angesichts einer der höchsten Schwangerschaftsraten unter Minderjährigen weltweit, eines Anstiegs der AIDS-Raten und sozialstruktureller Pathologien (Andrade 2007: 42 ff.) stand die Initiative der ecuadorianischen Regierung zu Gunsten von sexueller Aufklärung und Verhütungsmitteln in direkter Opposition zur Katholischen Kirche, welche stattdessen die voreheliche Abstinenz und Kinderreichtum innerhalb der Ehe anpries (Int. de Rojas). Obwohl ein Erhalt der ursprünglichen Verfassung mit strategischen Vorteilen der Katholischen Kirche einherging, beteiligten sich die Evangelikalen aus ethischen Gründen an den Demonstrationen. Die Bedeutung der Katholischen Kirche im Bildungssystem stand nicht unmittelbar zur Debatte, schien jedoch bei langfristiger Perspektive und der Aussicht auf eine weitere Säkularisierung gefährdet. Gesellschaftliche Idealbilder in der Verfassung stellten so einen Stellvertreterkonflikt um den Machterhalt der Katholischen Kirche dar, welcher speziell die strukturellen Möglichkeiten beim Prägen eines für sie günstigen Habitus wie auch die demographische Reproduktion der Konfession betraf (Int. Martinez). Luckmann (1991: 125) beschreibt in diesem Zusammenhang das Einträufeln von Konservativismus als geläufiges Vorgehen etablierter Kirchen, da ein Erhalt des gesellschaftlichen Zustandes mit dem der eigenen Vormachtstellung einhergeht. Dies entspricht einer Konsistenz des Habitus, welche zum Erhalt des sozialen Raums beiträgt (Bourdieu 1989: 397).

Während die Katholische Kirche allein aus national-historischen Gründen eine prägende Institution im Hinblick auf Ethik in Guayaquil darstellt, sind es jedoch die Evangelikalen, welche unentwegt ethische Positionen im öffentlichen Raum Guayaquils für eine Profilierung ihrer Konfession nutzen. Ethik stellt im religiösen Habitus von Evangelikalen die erklärtermaßen zentrale Komponente dar (Davis 2004). Die Zugehörigkeit zur Konfession wird eher über die eigenständige Interpretation sakraler Texte für profanes Betragen definiert als über formelle Zugehörigkeiten zu Gemeinden (PEW Research Center 2014: 8). Neben einer Ablehnung individueller Laster wird von allen Gemeindemitgliedern ein aktiver Dienst an Jesus Christus gefordert, mit welchem grundsätzlich die moralische Maßregelung der sozialen Umwelt gemeint ist. So ist es nicht verwunderlich, dass die Evangelikalen in Guayaquil bemüht sind, außerhalb ihrer

Gotteshäuser einen Habitus an die Allgemeinheit zu vermitteln, welcher über religiöse Praxis hinausgeht. Dies wird zugleich genutzt, um die eigenen Forderung nach Teilhabe und Anerkennung in der Gesellschaft zu untermauern.

»Wir wollen mehr Zugang zu den öffentlichen Räumen. Als Religionsgemeinschaft tragen wir zum Wohle der Gesellschaft bei, mit dem Zahlen unserer Steuern aber auch in Form eines gesellschaftlichen Wandels. Wir helfen Alkoholikern, Drogenabhängigen, Personen die in Kriminelles verstrickt sind und wir führen sie wieder zurück in die Gesellschaft als produktive Menschen. Unsere soziale Arbeit ist sehr wichtig für das Wohl der Gesellschaft insgesamt. (...) Wir bewirken keinen Schaden. Wir sollten Zugang zu den öffentlichen Räumen haben.«

(Int. Montoya, eigene Übersetzung)

Da für die Evangelikalen in Guayaquil keine Möglichkeiten koordinierter Aktivitäten im öffentlichen Raum bestehen, sind es neben dem alltäglichen Handeln vor allem die Laienprediger und ihre Printmedien, welche die evangelikale Moral repräsentieren. Ausführungen zum richtigen und gottgefälligen Leben gehen Hand in Hand mit einer Kritik an gegebenen Zuständen innerhalb der Gesellschaft und einem hierfür verantwortlich gemachten Katholizismus. Dessen Infragestellung ist zu einem geringen Teil substantieller Natur, in weitaus größerem Maße gilt der Vorwurf jedoch einer moralischen Heuchelei, laut welcher Katholiken nicht so leben, wie sie es predigen. Häufigste Gegenstände des Anstoßes für die Evangelikalen sind Alkohol, Drogen, Gewalt, Spielsucht, und Promiskuität aber auch klassische Begriffe der Sünde wie Wollust, Habgier, Verlogenheit, Hochmut, Zorn oder Neid. Im Diskurs moralischer Überlegenheit wird ein sündhaftes Leben bei den Evangelikalen bzw. »wahren Christen« grundsätzlich negiert und Gottes Missfallen daran betont. Dem Katholizismus unterstellte ethische Missstände werden somit verwendet, um seine religiöse Grundlage in Frage zu stellen. Gewalt, sozialer Zerfall, Armut und soziales Scheitern werden dabei – komplementär zu vermeintlich heidnischen Praktiken wie der Götzenanbetung – als Konsequenzen eines unmoralischen Lebens dargestellt (vgl. Delgado 1999: 163). Die Konversion vom Katholizismus zum Evangelikalismus wird somit zugespitzt auf die Annahme einer richtigen Art zu leben im sakralen wie auch im profanen Sinn. Der Evangelikalismus präsentiert sich auf diese Weise als Erneuerung einer überholten

Form des Christentums. Entscheidend ist das Versprechen auf Verzeihung und die Liebe Gottes, ganz unabhängig davon, was man zuvor getan hat. Das in Aussicht stellen eines Neuanfangs strahlt in Kombination mit handfesten Zuwendungen für marginalisierte – und im weitesten Sinn unglückliche – Mitglieder der Gesellschaft enorme Attraktivität aus.

Das säkulare Ideal einer Trennung der Religion von weltlichen Sphären der Gesellschaft ist spätestens im Hinblick auf Ethik absolut unrealistisch. Da die individuelle Religiosität maßgebend für die Wahrnehmung, Beurteilung und Handhabung der sozialen Umwelt ist, finden auf Religion basierende Dispositionen zwangsläufig Einzug in den öffentlichen Raum, sobald ihre Träger nur Zugang haben. Je nach Glauben ist die habituelle Inkorporation bisweilen so weit ausgeprägt, dass religiöse Ethik nicht nur intuitiv zur Geltung kommt, sondern Entscheidungen und Handeln auch bewusst anhand von Maßgaben reflektiert werden, welche in Religionsgemeinschaften vorherrschen (Int. Bruno). Wenn auch der Postsäkularität als Konzept Vorbehalte wegen ihres normativen Gehaltes entgegenschlagen, so muss doch anerkannt werden, dass sie in Bezug auf religiöse Ethik für die Anerkennung einer Unabdingbarkeit steht. Der Einfluss religiöser Ethik auf weltliche Sphären der Gesellschaft ist gewiss. Dies bedeutet jedoch nicht, dass sie als Konstante aufgefasst werden kann. Denn religiöse Ethik selbst ist im Rahmen sozialer Entwicklungen, Interpretationen und Aushandlungen stets auch vielfältig, dynamisch und umstritten.

7. FAZIT

»Guayaquil City va a reventar

»Guayaquil City wird zerbersten

Todas mis penas se van al nivel del mar«

Alle meine Sorgen verschwinden im Meer«

Rocola Bacalao – Guayaquil City (2013, eigene Übersetzung)

Die vorliegende Forschung widmete sich anhand des Fallbeispiels Guayaquil der Wechselbeziehung zwischen Religion und öffentlichem Raum. Dies erfolgte mithilfe vierer forschungsleitender Fragen, welche im Einzelnen lauteten: (1) In welcher Form tritt das Religiöse im öffentlichen städtischen Raum in einer säkular verfassten Gesellschaft auf und wie ist dieses Auftreten jeweils bedingt? (2) Auf welche Weise nutzen religiöse Akteure den öffentlichen Raum bzw. auf welche Weise wird Religion im öffentlichen Raum genutzt? (3) Welche Konsequenzen hat eine Präsenz der Religion im, idealtypisch der Rationalität vorbehaltenen, öffentlichen Raum für die Politik? (4) Auf welche Weise wirkt sich die gleichzeitige Exposition divergierender Weltanschauungen im öffentlichen Raum auf religiöse Praxis und Religion aus? Zusammenfassend lassen sich mehrere Aussagen treffen.

Die Säkularität als Prinzip politischer Organisation bewirkt eine Trennung von Religion und weltlicher Sphären der Gesellschaft im formellen Sinn sowie im staatlichen Selbstverständnis. Sie ist jedoch nicht ein definierter Zustand, welcher sich auf politischen Geheiß herstellen lässt, sondern die ungewisse Ausprägung im Rahmen eines kontinuierlichen, vielschichtigen und wechselhaften Prozesses. Dem Säkularismus, als der Trennung zu Grunde liegender Ideologie, wird im Rahmen dieses Prozesses lediglich eine gewisse Geltung für eine Transformation der Gesellschaft zugestanden. Zum einen bringt dies jedoch aktiven Widerstand etablierter religiöser Akteure mit sich, welche nicht gewillt sind, sich den Restriktionen unterzuordnen und danach streben, ihre Befugnisse aufrechtzuerhalten. Sie können als Folge der gemeinschaftsstiftenden Funktion von Religion und ihrem universellen Anspruch als sinngebendem System auf eine Kontinuität der materiellen, strukturellen und mentalen Einschreibung in die Gesellschaft als Kultur – im weitesten Sinne – bauen. Zum anderen resultiert die historische Entwicklung des Säkularismus als einem Instrument zum Durchbrechen religiöser Hegemonien in der Religionsfreiheit als einer inhärenten Eigenschaft. Die

ecuadorianische Verfassung von 2008 mag daher restriktiv sein, indem sie zahlreiche Bereiche staatlichen Agierens als religionsfrei erklärt, zugleich ist sie jedoch mit ihrem Bekenntnis zur religiösen Pluralität und Selbstbestimmung auch ermächtigend – vor allem im Hinblick auf untergeordnete Religionsgemeinschaften (Int. Álvarez). So stellt bereits Berger (1967: 127ff.) fest, dass Religion in Folge einer Säkularisierung der Gesellschaft vermehrt als freie Wahl der Bürger zum Ausdruck kommt. Religion fordert somit auch im säkularen Umfeld ihren Anteil am öffentlichen städtischen Raum ein; als Ausdruck von Herstellen und Handeln, Tradition und Innovation, kollektiv und individuell, intendiert und beiläufig. Der öffentliche Raum als Verwirklichung der Gesellschaft ermöglicht wiederum einen Anschluss an die Allgemeinheit und somit auch ihre weltlichen Aspekte. Dies erfolgt im Rahmen einer Verwaltung des öffentlichen Raums, bei welcher Konfessionen, Räume und Praktiken in unterschiedlicher Weise gehandhabt werden. Der öffentliche Raum mit ihm innewohnender Vielfalt, Konflikten und einer Überlagerung von Religion und Säkularität ist als jeweiliger Ausdruck des gesellschaftlichen Zustands zu verstehen, infolge innewohnender Profite aber auch als eine zentrale Arena der Aushandlung.

Der öffentliche städtische Raum dient als eine Bühne, auf welcher religiöse Präsenz eine performative Einschreibung in die Gesellschaft – in Form von Wahrnehmung, Kognition und Akzeptanz – ermöglicht. Weiterhin stellen ein Auftreten jenseits privater Domänen sowie ein Zugang zu Personen, welche als Gläubige potentiell erst noch zu gewinnen sind, den Konfessionen ein Wachstum ihrer Anhängerschaften in Aussicht. Der öffentliche Raum nimmt für religiöse Akteure somit eine Schlüsselstellung ein, um je nach Ausgangslage eine Etablierung, Aufwertung oder Stabilisierung in der Gesellschaft zu gewährleisten. Die Katholische Kirche in Guayaquil ist auf den privilegierten Zugang zum öffentlichen Raum angewiesen, um ihre demographische Vormachtstellung wie auch den Status als nationale und populäre Kultur zu erhalten, welche wiederum entscheidend für die strategischen Vorteile sind. Dank des öffentlichen Raums ist es ihr möglich, der Säkularisierung, drohender Privatisierung und religiöser Pluralisierung entgegenzuwirken, um die eigene Relevanz in der Gesellschaft über religiöse Aspekte hinaus zu behaupten. Die Evangelikalen wiederum nutzen den öffentlichen Raum trotz der bestehenden Benachteiligungen für eine Expansion wie auch die Profilierung in den Augen der gesellschaftlichen Allgemeinheit, was einen weiteren Aufstieg in der

religiösen Hierarchie Guayaquils sowie die Infragestellung der katholischen Dominanz ermöglicht. Im Fall der Minderheitenkonfessionen – sowie der *Asociación Ateísta Ecuatoriana* – ermöglicht es der öffentliche Raum trotz geringer Präsenzen die eigene Existenz zu demonstrieren und eine grundlegende Toleranz für die Weltanschauungen zu schaffen.

Neben der Darstellung religiöser Identität in individueller sowie kollektiver Form sind es auch konkrete Anliegen, welche über den öffentlichen Raum kommuniziert werden. Während die Katholische Kirche in Guayaquil eine Rolle als zentrale Hüterin der Moral beansprucht, basiert auch der Diskurs der Evangelikalen auf einer religiösen Erneuerung der Gesellschaft, die sich vor allem dadurch auszeichnet, dass sie nicht auf das Sakrale zu beschränken ist. In Folge eines expliziten Einwirkens auf weltliche Aspekte bilden die Konfessionen ebenfalls die Grundlage für soziostrukturelle Muster in der Bevölkerung, da Bestrebungen zur ökonomischen, ethnischen und selbst geschlechtlichen Emanzipation entlang konfessioneller Grenzen verlaufen und religiöse Zugehörigkeiten sich nach Hoffnungen auf Wandel oder Stabilität der Gesellschaft entscheiden. Der Religion innewohnende Potentiale in profanen Belangen machen sie wiederum zu einem wesentlichen Faktor für politische Akteure. Basierend auf der Fähigkeit zur ethischen Prägung der Gesellschaft dient Religion als Wegbereiter gesellschaftlicher Ideale, welche mit Anliegen der Politik korrespondieren und Entwicklungen stützen oder ihnen auch widerstreben können. Folglich ist es nicht einzig die Religion, welche Geltungsdrang in weltlichen Sphären der Gesellschaft entwickelt, sondern es sind auch weltliche Akteure, die sich um ihnen gelegene religiöse Konstellationen bemühen. Dies zeigte sich deutlich in der Allianz zwischen der regierenden PSC und der Erzdiözese sowie der Rolle letzterer bei der Restrukturierung Guayaquils. Der Übergang zu einer erklärten Politisierung von Religionsgemeinschaften ist fließend, wie unter anderem an den Entwicklungen im Vorfeld des Verfassungsreferendums von 2008 zu sehen war. Die Regulierung des öffentlichen städtischen Raums im Bezug auf Religion ist somit nicht als autonom zu betrachten, sondern zugleich eine Erweiterung der politischen Arena, welche über jeweilige Privilegien und Restriktionen für Religionsgemeinschaften entscheidet. Obwohl es im Rahmen dieser Arbeit nur angedeutet werden konnte, ist von einem ähnlichen Verhältnis wechselseitiger Potentiale zwischen dem religiösen und dem ökonomischen Feld auszugehen.

Die gleichzeitige Präsenz unterschiedlicher Religionen im öffentlichen städtischen Raum ist von Belang für das Profane aber weiterhin auch für die Ausprägungen von Religiosität selbst. Zum einen bedingt die Überschneidung von Religion mit dem Säkularen im Sinne eines Anknüpfens an Prozesse und Objekte der gesellschaftlichen Allgemeinheit die beschriebene Verweltlichung. Zum anderen kommt es im Rahmen der Exposition unterschiedlicher Konfessionen im öffentlichen Raum zu einer Überschneidung von Praktiken, symbolischen Systemen und ihnen zugeordneten Bedeutungen. Abseits der privaten Räume und in ihnen bestehender religiöser Hegemonien entwickelt der Glaube im öffentlichen Raum in Folge von Heterogenität, Interaktionen und Subjektivität eine Eigendynamik. Diese bedingt Missionierung und Konversionen aber ebenso ein Verschwimmen konfessioneller Grenzen und Neuschöpfungen synkretischer und diffuser religiöser Identitäten. Im Fall Guayaquils wird dieser Sachverhalt durch eine theologische sowie semantische Nähe der bestehenden Religionsgemeinschaften begünstigt, welche aber zugleich auch die Notwendigkeit einer institutionellen und habituellen Abgrenzung im Sinne des Selbsterhalts aufwerfen.

Die Resultate ermöglichen mehrere Rückschlüsse auf die in Kapitel 2 herangezogenen theoretischen Begriffe; Religion, (Post-)Säkularität, Öffentlichkeit und öffentlicher Raum. Die gemeinschaftsstiftende Funktion von Religion ist im Fall Guayaquils in einem solchen Maß persistent, dass sie auch im Angesicht der Säkularisierung nicht aus profanen Belangen der Gesellschaft auszuschließen ist. Dies ist den Widerständen geschuldet, welche die Religion anbietet, komplementär aber auch einem allgemeinen Verlangen nach ihren sozialen Funktionen. Eine religiöse Pluralisierung bedeutet zueinander in Konkurrenz stehende gemeinschaftsstiftende Systeme, welche sich auch in sozialen Spannungen entladen. Gleichzeitig jedoch wirken sie auch über die religiöse Vielfalt hinweg, indem unterschiedliche Konfessionen in gesellschaftlichen Diskursen gemeinsame Positionen einnehmen und im öffentlichen Raum teilweise sogar ein organisches Verwachsen erfahren. Wenn auch im Rahmen der Säkularisierung tatsächlich eine Privatisierung von Religion stattfindet, so hat dies nicht so sehr ein Verschwinden aus der Öffentlichkeit zur Folge, als vielmehr eine Pluralisierung, welche sich wiederum in diversifizierten Bemühungen um die Öffentlichkeit äußert. Das Konzept der Postsäkularität scheint in diesem Sinne trotz aller ihm innewohnender Normativität zutreffend, da es die weltliche Relevanz von Religionen anerkennt aber auch die egalisierten Umstände ihres Bestehens in Abwesenheit einer religiösen

Hegemonie. Die Bezeichnung jedoch ist schwierig, da der als Bezugspunkt dienende Begriff der Säkularität eine enorme Vielfalt birgt und gerade in seiner ursprünglichen Bedeutung nicht zu halten ist. Die zumeist vorausgesetzte Kopplung von Säkularität und Moderne beispielsweise wird anhand Guayaquils gleich in zweierlei Hinsicht widerlegt. Zum einen nimmt die Erzdiözese eine tragende Rolle bei der proklamierten Modernisierung Guayaquils durch die Stadtverwaltung ein, indem sie den Bestrebungen zu Gunsten von Fortschritt, Prosperität und materieller sowie sozialer Aufwertung im Rahmen einer neoliberalen Reorganisation der Stadt kommunikativ den Weg ebnet. Zum anderen erfahren ebenfalls die Evangelikalen ihr stetiges Wachstum dank des Versprechens einer Modernisierung der Gesellschaft, welche vor allem jene anspricht, die sich bislang ausgeschlossen sahen. Die säkulare Konstitution vermag es nicht einen Modus der Öffentlichkeit herbeizuführen, welcher frei von Religion wäre. Im Fall Guayaquils bleibt sie als Bestandteil der vermachteten Öffentlichkeit vertreten, wie auch die autochthone Öffentlichkeit durch religiöse Akteure vereinnahmt wird. Das Zusammenspiel ergibt weniger eine solide und allseits anerkannte Form, als dass sie sich als umkämpfte und wechselhafte Gemengelage offenbart. Trotz aller Restriktionen und Ungleichheiten bietet der öffentliche städtische Raum Religionen somit einen potenten Zugang zur Öffentlichkeit, indem sie mit einer Einschreibung in die soziale Realität Tatsachen schaffen können.

Auch wenn weder die forschungsleitenden Fragen noch die theoretischen Begriffe mit diesem – oder irgendeinem anderen – Fallbeispiel erschöpfend geklärt werden können, erweist sich Guayaquil als bereichernder Einblick für das Verständnis von Religion im öffentlichen städtischen Raum. Angesichts der Komplexität, Vielfalt und Aktualität der Forschungsthematik scheint jedoch auch eine weitere Diversifizierung der empirischen Grundlage geboten, um dem Übergewicht an Perspektiven und Fragestellungen aus dem – eher spezifischen – europäischen Kontext entgegenzuwirken und einem Verständnis von Religion im öffentlichen Raum als weltweitem und stetigem Phänomen des Urbanen zuzuarbeiten. Ansätze wie der *Subaltern Urbanism*, als Emanzipation in der Forschungspraxis untergeordneter städtischer Fallbeispiele, die *Ordinary City*, als Ablehnung jeglicher Hierarchien oder der *Comparative Urbanism*, als Maßnahme einer egalitären Inwertsetzung urbaner Verschiedenheit, bieten einen theoretischen Rahmen für den Wissenstransfer sowie die gleichwertige und fruchtbare Handhabung empirischer Bestände weltweit. Gleichzeitig verweist ihr bloßes Bestehen auf die vorhandenen

epistemologischen Hürden in der Stadtforschung und die nicht zu rechtfertigende Asymmetrie einer im Globalen Norden zentrierten Sozialwissenschaft. Wenn auch angesichts des beschränkten Umfangs dieser Forschung keine globale Einordnung der Ergebnisse aus Guayaquil erfolgen kann, sollen an dieser Stelle zum Abschluss explorativ einige Anknüpfungspunkte für einen weiteren Gebrauch in Aussicht gestellt werden.

Die Säkularität ist in christlich geprägten Staaten die geläufigste Form politischer Organisation (vgl. Pannenberg 2012). Die in Guayaquil beobachtete Umsetzung mitsamt einer Präsenz von Religion im öffentlichen Raum weist daher – nicht zuletzt in Folge der Katholischen Kirche als weltweit agierender Institution – zu Unmengen von Städten Parallelen auf, zugleich aber immer auch Unterschiede, welche sich als zu untersuchende Variablen für ein tiefergehendes Verständnis anbieten. Gleiches gilt für die Evangelikalen, deren Erfolg in Guayaquil zwar auf einem lokalspezifischen Vorgehen basiert, welche aber nichtsdestotrotz eine globale Erscheinung darstellen und international vernetzt expandieren (vgl. Clark & Ledger-Lomas 2012). Ihre Präsenz in den öffentlichen Räumen Lateinamerikas kann daher als Überzeichnung einer Entwicklung gesehen werden, die in subtiler Form bereits vielerorts vorzufinden ist oder es noch sein wird. Die Auseinandersetzung zwischen Katholiken und Evangelikalen in Guayaquil eröffnet eine interessante Perspektive auf religiöse Konflikte in Städten. Während diese zumeist auf substantielle Merkmale von Religionen oder an diese gebundene ethnische Konstellationen zurückgeführt werden (vgl. Badham 1988, Field et al. 2008, Bell & de-Shalit 2011: 18ff.), legt das betrachtete Fallbeispiel und die gemeinsamen christlichen Ursprünge der Konfessionen nahe, dass es vor allem die bestehenden Machtgefüge im religiösen Feld und Verhältnisse der religiösen Gruppen zur Politik sind, welche über das gegenseitige Verhältnis entscheiden. Eine vergleichende Betrachtung religiöser Konflikte mit unterschiedlichen konfessionellen und politischen Konstellationen erscheint in dieser Hinsicht vielversprechend. Komplementär zu Machtverteilungen und Konflikten besteht ein weiterer Ansatzpunkt zu weitergehender Forschung im Hinblick auf religiöse Individualisierung, welche weltweit in verschiedensten Kontexten beobachtet wird (vgl. Heelas 1999, Cipriani 2006). In Guayaquil kommt sie nicht nur als im Zusammenhang stehend mit der Säkularisierung zum Vorschein, sondern legt mit dem öffentlichen Raum auch einen maßgeblichen Mechanismus offen.

Auch wenn es sich hierbei lediglich um Grundrisse und Anregungen handelt, wird deutlich, dass bei einer global inklusiven Epistemologie des Urbanen allein aufgrund der

Anzahl an städtischen Einzelfällen Unmengen von Möglichkeiten zur weitergehenden und vergleichenden Forschung bestehen, welche einen theoretischen und praktischen Mehrwert versprechen. Denn Religion im öffentlichen städtischen Raum stellt nicht nur ein unterforschtes Phänomen von enormer Tragweite dar, aber es ist auch davon auszugehen, dass sie trotz – oder gerade wegen – einer voranschreitenden Säkularisierung der Welt an Bedeutung gewinnen wird.

LITERATUR

- Adorno, T. (1990): *Gesammelte Schriften, Band 8: Soziologische Schriften I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Al Sayyad, N. / Castells, M. (Ed.) (2002): *Muslim Europe or Euro-Islam. Politics, Culture and Citizenship in the Age of Globalization*. Lanham: Lexington
- Al Sayyad, N. / Massoumi, M. (Ed.) (2010): *The Fundamentalist City? Religiosity and the Remaking of Urban Space*. London: Routledge
- Al-Afghani, S. (1968): *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal Ad-Din "al-Afghani"*. Berkeley: University of California Press
- Al-e Ahmad, J. (1982): *Gharbzadegi*. Weststruckness. Lexington: Mazda
- Alcaldía de Guayaquil (2011): *Guayaquil más Ciudad*. Guayaquil: Publiediciones
- Alcaldía de Guayaquil (09.05.2013): Inauguró Temples de los Samanes el jueves 9 de mayo Alcalde Nebot: "Las palabras sobras cuando los hechos hablan por sí solos". In: <http://blog.guayaquil.gob.ec/2013/05/inauguro-temple-de-los-samanes-el.html> (Abgerufen: 09.12.2015)
- Alcaldía de Guayaquil (03.07.2013): Municipio de Guayaquil amplió Iglesia María Inmaculada Eucarística, ubicada en el bloque 7 de Bastión Popular. In: <http://www.guayaquil.gov.ec/content/municipio-de-guayaquil-ampli%C3%B3-iglesia-mar%C3%ADa-inmaculada-eucar%C3%ADstica-ubicada-en-el-bloque-7-de> (Abgerufen: 09.12.2015)
- Alcaldía de Guayaquil (05.08.2013): Municipio de Guayaquil comenzó a construir el Centro de Formación de Estudiantes Religiosas en Colinas de la Alborada. In: <http://blog.guayaquil.gob.ec/2013/08/municipio-de-guayaquil-comenzo.html> (Abgerufen: 09.12.2015)
- Alcaldía de Guayaquil (13.09.2013): Registro Civil de Guayaquil realiza el sábado 14 de septiembre, matrimonio colectivo en la Iglesia Czeszochowa. In: <http://blog.guayaquil.gob.ec/2013/09/registro-civil-de-guayaquil-realiza-el.html> (Abgerufen: 09.12.2015)
- Alcaldía de Guayaquil (10.12.2014): Enlace radial del miércoles 10 de diciembre Alcalde Nebot: Alcaldía de Guayaquil creará la Empresa Municipal de Turismo. In: <http://www.guayaquil.gov.ec/content/enlace-radial-del-mi%C3%A9rcoles-10-de-diciembre-alcalde-nebot-alcal%C3%ADa-de-guayaquil-crear%C3%A1-la> (Abgerufen: 08.05.2015)
- Alianza País (2014): Régimen orgánico del movimiento Alianza País, patria altiva y soberana. Esmeraldas: Convención Nacional. In: <http://www.alianzapais.com.ec/images/recursos/documentos/regimenorganicoreformadovio.pdf>
- Allison, G.R. (2014): *Roman Catholic Theology and Practice. An Evangelical Assessment*. Wheaton: Crossway
- Amérigo, F. / Pelayo, D. (2013): *El uso de símbolos religiosos en el espacio público en el Estado laico español* (Documento de trabajo). Madrid: Fundación Alternativas
- Amin, A. / Graham, S. (1997): The Ordinary City. In: *Transactions of the Institute of British Geographers* 22(4), 411-429
- Amin, A. (2004): Regions Unbound. Towards a new Politics of Place. In: *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography* 86(1), 33-44
- Anderson, B. (2006): *Imagined Communities*. London, New York: Verso
- Andrade, S. (2010): Ethos evangélico, política indígena y medios de comunicación en el Ecuador. In: *Revista Cultura y Religión* 4(1), 3-14

- Andrade, X. (2001): Adiós cultura y hasta la vista cultura política. Sobre el tratamiento sociológico del regionalismo y populismo en el Ecuador. In: Nueva Sociedad 175, 121-133
- Andrade, X. (2006a): La domesticación de los urbanitas en el Guayaquil contemporáneo. In: Iconos, Revista de Ciencias Sociales 26, 51-64
- Andrade, X. (2006b): "Más ciudad", menos ciudadanía. Renovación urbana y aniquilación del espacio público en Guayaquil. In: Ecuador Debate 68, 161-198
- Andrade, X. (2007): Diarios de Guayaquil. Ciudad Privatizada. In: Guaragao 26, 31-52
- Arendt, H. (1981): Vita activa oder Vom tätigen Leben. München: Piper Verlag
- Asad, T. (2003): Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity. Redwood City: Stanford University Press
- Asamblea Constituyente (2008): Constitución del Ecuador. Montecristi
- Asamblea Nacional Constituyente (1998): Constitución Política de la República del Ecuador. Quito
- Asamblea Nacional de la República de Ecuador (1897): Constitución Política de 1897. Quito
- Avritzer, L. (2002): Democracy and the Public Space in Latin America. Princeton: Princeton University Press
- Badham, P. / Wells, R.A. / McForan, D.W.J. (1988): The Contribution of Religion to the Conflict in Northern Ireland. In: International Journal on World Peace 5, 45-67
- Bakic-Hayden M. / Hayden, R. (1992): Orientalist Variations on the Theme "Balkans". Symbolic Geography in Recent Yugoslav Cultural Politics. In: Slavic review 51(1), 1-15
- Barrett, D.B. / Johnson, T.M. (2002): Global Statistics. In: Burgess, S.M. / Maas, E.M. van der (Ed.): The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements (Revised and Expanded Edition). Grand Rapids: Zondervan, 283-302
- Bell, D.A. / de-Shalit, A. (2011): The Spirit of Cities. Why the Identity of a City Matters in a Global Age. Princeton: Princeton University Press
- Benedict XVI (2009): Charity in Truth. Caritas in Veritate. Washington DC: United States Conference of Catholic Bishops
- Berger, P.L. / Luckmann, T. (1966): Secularization and Pluralism. In: IJRS 2, 73-86
- Berger, P.L. (1967): The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion. New York: Doubleday
- Berger, P.L. (1999): The Desecularization of the World. A Global Overview. In: Weigel, G. / Martin, D. / Sacks, J. / Davie, G. / Weiming, T. / An-Na'im, A. (Ed.): The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics. Grand Rapids: Eerdmans, 1-18
- Bernal, M. (1987): Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization I-III. New Brunswick: Rutgers University Press
- Berndt, C. / Boeckler, M. (2007): Kulturelle Geographien der Ökonomie. Zur Performativität von Märkten. In: Berndt, C. / Pütz, R. (Hg.): Kulturelle Geographien. Zur Beschäftigung mit Raum und Ort nach dem Cultural Turn. Bielefeld: transcript Verlag, 213-258
- Blanchard, T.C. (2007): Conservative Protestant Congregations and Racial Residential Segregation. Evaluating the Closed Community Thesis in Metropolitan and Nonmetropolitan Counties. In: American Sociological Review 72, 416-433
- Borden, I. / Kerr, J. / Rendell, J. (2002): The Unknown City. Contesting Architecture and Social Space. Cambridge: The MIT Press

- Bourdieu, P. (1987a): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Bourdieu, P. (1987b): The Force of Law. Toward a Sociology of the Juridical Field. In: Hasting Law Journal 38, 814-853
- Bourdieu, P. (1989): Antworten auf einige Einwände. In: Eder, K. (Hg.): Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis. Beiträge zur Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieus Klassentheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 395-410
- Bourdieu, P. (1991a) Genesis and Structure of the Religious Field. In: Comparative Social Research 13, 1-44
- Bourdieu, P. (1991b): Physischer, sozialer und angeeigneter physischer Raum. In: Wentz, M. (Hg.): Stadt-Räume. Frankfurt & New York: Campus, 25-34
- Bourdieu, P. (1992a): Rede und Antwort. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Bourdieu, P. (1992b): Die verborgenen Mechanismen der Macht. Hamburg: VSA-Verlag
- Bourdieu, P. (1992c): Homo academicus. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Bourdieu, P. (1993a): Soziologische Fragen. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Bourdieu, P. (1993b): Narzisstische Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität. In: Berg, E. / Fuchs, M. (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 365-374
- Bourdieu, P. (1997): Männliche Herrschaft revisited. In: Feministische Studien 15(2), 88-99
- Bourdieu, P. (1998): Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Bourdieu, P. (2000): Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens. Konstanz: UVK
- Bourdieu, P. (2001a): Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Bourdieu, P. (2001b): Das politische Feld. Zur Kritik der politischen Vernunft. Konstanz: UVK
- Bourdieu, P. (2002): Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft. Konstanz: UVK
- Bourdieu, P. (2004): Gegenfeuer. Konstanz: UVK
- Bourdieu, P. (2011): Religion. Schriften zur Kulturosoziologie 5. Berlin: Suhrkamp
- Bourdieu, P. (2012): Outline of a Theory of Practice. Cambridge: Cambridge University Press
- Bourdieu, P. / Wacquant, L. (1996): Reflexive Anthropologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Bowen, J.R. (2008): Why the French Don't like Headscarves. Islam, the State, and Public Space. Princeton: Princeton University Press
- Bowler, K. (2013): Blessed. A History of the American Prosperity Gospel. New York: Oxford University Press
- Bowman, M. (2011): Mormonism and its Historians. The State of the Field. In: Religion Compass 5(12), 720-730
- Brackley, D. (2004): Divine Revolution. Salvation and Liberation in Catholic Thought. Eugene: Wipf & Stock Publishers
- Braig, M. / Huffs Schmid, A. (Hg.) (2009): Los poderes de lo público. Debates, espacios, actores en América Latina. Frankfurt & Madrid: Vervuert

- Brenner, M. (2008): *Kleine jüdische Geschichte*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung
- Brown, J.D.J. (2010): A Stereotype, Wrapped in a Cliché, Inside a Caricature: Russian Foreign Policy and Orientalism. In: *Politics* 30(3), 149-159
- Brubaker, R. (2011): Religion and Nationalism. Four Approaches. In: *Nations and Nationalism* 18(1), 2-20
- Bruce, S. (2002): *God Is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
- Bruce, S. (2003): *Politics and Religion*. Oxford: Blackwell
- Butler, J. (1990): *Gender trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. London & New York: Routledge
- Butler, J. (2001): *Antigones Verlangen. Verwandtschaft zwischen Leben und Tod*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Cady, L.E. / Shakman Hurd, E. (2010): Comparative Secularisms and the Politics of Modernity. An Introduction. In: Cady, L.E. / Shakman Hurd, E. (Ed.): *Comparative Secularisms in a Global Age*. New York: Palgrave Macmillan, 3-24
- Calhoun, C. (2008): Secularism, Citizenship, and the Public Sphere. In: Calhoun, C. / Juergensmeyer, M. / Antwerpen, J. van (Ed.): *Rethinking Secularism*. Oxford: Oxford University Press
- Calvino, I. (1985): *Die unsichtbaren Städte*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag
- Cannell, F. (2010): The Anthropology of Secularism. In: *Annual Review of Anthropology* 39, 85-100
- Casanova, J. (1994): *Public Religions in the modern World*. Chicago: University of Chicago Press
- Casanova, J. (2006): Rethinking secularization. A Global Comparative Perspective. In: *Hedgehog Review* 8, 7-22
- Casey, E.S. (2001): Between Geography and Philosophy. What Does It Mean to Be in the Place-World? In: *Annals of the Association of American Geographers* 91(4), 683-693
- Castaldo, C.A. (2015): *Talking with Catholics about the Gospel. A Guide for Evangelicals*. Grand Rapids: Zondervan
- Caterine, D.V. (2001): *Conservative Catholicism and the Carmelites. Identity, Ethnicity, and Tradition in the Modern Church*. Bloomington: Indiana University Press
- Catholic Answer (10.08.2004): Exposing Catholicism. Crisis of Faith. In: <http://www.catholic.com/tracts/exposing-catholicism-crisis-of-faith> (Abgerufen: 29.08.2016)
- Catholics for Choice (2011): A Primer on Opus Dei in Latin America. In: *Opposition Notes. An Investigative Series on those who Oppose Women's Rights and Reproductive Health* 2011, 1-22
- Catholic Hierarchy (2015): Archdiocese of Guayaquil. In: <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dguay.html> (Abgerufen: 12.06.2016)
- Ceylan, R. (Hg.) (2012): *Islam und Diaspora. Analysen zum muslimischen Leben in Deutschland aus historischer, rechtlicher sowie migrations- und religionssoziologischer Perspektive*. Reihe für Osnabrücker Islamstudien Band 8. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien: Peter Lang
- Chesnut, R.A. (2003): *Competitive Spirits. Latin America's New Religious Economy*. New York: Oxford University Press
- Chiriboga, H. (2007): Regeneración urbana. Privatización del espacio público, políticas de seguridad y tematización en diario el universo de Guayaquil. In: *Revista Académica de la Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social* 75, 1-11

- Chivallon, C. / Ganderton, D. (2001): Religion as Space for the Expression of Caribbean Identity in the United Kingdom. In: *Environment and Planning D* 19(4), 461-483
- Cipriani, R. (2006): Secularization or "Diffused Religion"? In: Franzmann, M. / Gärtner, C. / Köck, N. (Hg.): *Religiosität in der säkularisierten Welt*. Wiesbaden: VS Verlag, 123-140
- Clark, C. / Ledger-Lomas, M. (2012): The Protestant International. In: Green, A. / Viaene, V. (Ed.): *Religious Internationals in the Modern World. Globalization and Faith Communities since 1750*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 23-52
- Cleary, E.L. (2010): *How Latin America Saved the Soul of the Catholic Church*. New York: Paulist Press
- Cloke, P. / Beaumont, J. (2012): Geographies of Postsecular Rapprochement in the City. In: *Progress in Human Geography*, doi: 10.1177/0309132512440208
- Cloke, P. / Beaumont, J. / Williams, A. (2013): *Working Faith. Faith-based Organisations and Urban Social Justice*. Milton Keynes: Paternoster
- Comte, A. (2012): *System der positiven Politik*. Vier Bände. Wien: Turia & Kant
- Connell, R. (2006): Northern Theory. The Political Geography of General Social Theory. In: *Theory and Society* 35, 237-264
- Connell, R. (2007): *Southern Theory. The Global Dynamics of Knowledge in Social Science*. Cambridge: Polity Press
- Connell, R. (2008): Extracts from Southern Theory. The global Dynamics of Knowledge in Social Science. In: *Australian Humanities Review* (44), 53-73
- Connolly, W.E. (2010a): Foreword: Evangelism, Secularism and Pluralist Possibility. In: Dittmer, J. / Sturm, T. (Ed.): *Mapping the End Times. American Evangelical Geopolitics and Apocalyptic Visions*. Farnham: Ashgate, 6-16
- Connolly, W.E. (2010b): *A World of Becoming*. Durham: Duke University Press
- Convención de la República de Ecuador (1869): *Constitución de 1869*. Quito
- Cooper, R. (2000): *The Post-Modern State and the World Order*. London: Demos
- Corporación de estudios y publicaciones (2013): *Modus Vivendi con la Santa Sede. Legislación Conexa*. Quito: CEP
- Correa, R. (2009): Decreto No. 1780. Quito: Palacio Nacional. In: <http://www.vicariatoaguarico.org/index.php/documentos/legales/24-decreto-n-1780> (Abgerufen: 06.12.2015)
- Corrigan, J. / Neal, L.S. (Ed.) (2010): *Religious Intolerance in America. A Documentary History*. Chapel Hill: University of North Carolina Press
- Costa, L. / Avritzer, L. (2009): Teoría crítica, esfera pública y democracia. Concepciones y usos en América Latina. In: Braig, M. / Hufschmid, A. (Hg.): *Los poderes de lo público*. Madrid: Iberoamericana
- Costa, S. (1997): *Dimensionen der Demokratisierung. Öffentlichkeit, Zivilgesellschaft und Partizipation in Brasilien*. Frankfurt: Vervuert
- Crang, M. (1997): Picturing Practices. Research through the Tourist Gaze. In: *Progress in Human Geography* 21(3), 359-373
- Crawford, J. / Best, T.F. (1994): Praise the Lord with the Lyre... and the Gamelan? Towards Koinonia in Worship. In: *The Ecumenical Review* 46(1), 78-96
- Crowley, D. / Reid, S. (2002): *Socialist Spaces. Sites of Everyday Life in the Eastern Bloc*. Oxford: Berg Publ Inc

- Dana, L.P. (Ed.) (2010): *Entrepreneurship and Religion*. Cheltenham & Northampton: Edward Elgar Publishing
- Davis, J.J. (2004): *Evangelical Ethics. Issues Facing the Church Today*. Phillipsburg: P & R Publishing
- Davis, M. (2006): *Planet of Slums*. London: Verso
- De, A. (2016): Spatialisation of Selves. Religion and Liveable Spaces among Hindus and Muslims in the Walled City of Ahmedabad, India. In: *City, Culture and Society* 7(3), 149-154
- Deeke, A. (1995): Experteninterviews. Ein methodologisches und forschungspraktisches Problem. Einleitende Bemerkungen und Fragen zum Workshop. In: Brinkmann, C. / Deeke, A. / Völkel, B. (Hg.): *Experteninterviews in der Arbeitsmarktforschung. Diskussionsbeiträge zu methodischen Fragen und praktischen Erfahrungen. Beiträge zur Arbeitsmarkt- und Berufsforschung* 191. Nürnberg: Bundesanstalt für Arbeit, 7-22
- Degen, P. (1990): Giftfischerei mit Barbasco in den Mangrovesümpfen des Golfes von Guayaquil, Ecuador. In: Meyers, A. / Volland, M. (Hg.): *Beiträge zur Kulturgeschichte des westlichen Südamerika*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 164-182
- Dejean, F. (2014): Evangelical and Pentecostal Churches in Montreal and Paris. Between Local Territories and Global Networks. In: Brunn, S.D. (Ed): *The Changing World Religion Map*. Dordrecht: Springer, 1673-1688
- Delgado Ruiz, M. (1999): *El animal público*. Barcelona: Anagrama
- Delgado Ruiz, M. (2007): *Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles*. Barcelona: Anagrama
- Derrida, J. (2001): Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion“ an den Grenzen der bloßen Vernunft. In: Derrida, J. / Vattimo, G. (Hg.): *Die Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 9-106
- Devereux, P. (2000): *The Sacred Place. The Ancient Origins of Holy and Mystical Sites*. London: Cassell
- Diantell, E. (2003): Pierre Bourdieu and the Sociology of Religion. A Central and Peripheral Concern. In: *Theory and Society* 32 (5), 529-549
- Dierckx, P.P. / Jordá, P.M. (2016): Visión de católicos y evangélicos. In: <http://es.catholic.net/op/articulos/5440/cat/13/vision-de-catolicos-y-evangelicos.html> (Abgerufen: 05.08.2016)
- Dillon, M. (2001): Pierre Bourdieu, Religion, and Cultural Production. In: *Cultural Studies. Critical Methodologies* 1(4), 411-429
- Dirks, N. (2001): *Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India*. Princeton: Princeton University Press
- Dirksmeier, P. / Helbrecht, I. (2010): Intercultural Interaction and “Situational Places”. A Perspective for Urban Cultural Geography within and beyond the Performative Turn. In: *Social Geography Discussions* 6(1), 141-164
- Dixon, J. / Levine, M. / McAuley, R. (2006): Locating Impropriety. Street Drinking, Moral Order, and the Ideological Dilemma of Public Space. In: *Political Psychology* 27(2), 187-206
- Donahue-Walace, K. (2008): *Art and Architecture of Viceregal Latin America, 1521-1821*. Albuquerque: University of New Mexico Press
- Duff, C. (2010): On the Role of Affect and Practice in the Production of Place. In: *Environment and Planning D* 28, 881-895
- Durham, M. (2011): The American Right and Israel. In: *The Political Quarterly* 82(4), 609-617

- Durkheim, É. (1992): *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Durkheim, É. (2001): *The Elementary Forms of Religious Life*. Oxford: University Press
- Ecuador en Vivo (25.06.2015): Guayaquil atrae más a las turistas. In: <http://www.ecuadorenvivo.com/sociedad/190-sociedad/33962-guayaquil-atrae-mas-a-los-turistas-diario-el-telegrafo-de-guayaquil.html> (Abgerufen: 08.11.2015)
- Eder, K. (2002): Europäische Säkularisierung. Ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft? In: *Berliner Journal für Soziologie* 12, 331-344
- Edgell, P. (2012): A Cultural Sociology of Religion. New Directions. In: *Annual Review of Sociology* 38, 247-265
- El Comercio (26.03.2011): Modus Vivendi. In: <http://www.elcomercio.com/opinion/modus-vivendi-1.html> (Abgerufen: 05.08.2016)
- El Comercio (07.11.2015): Álvaro Noboa se declara un 'guerrero de Dios' en mitin con dirigentes de su nuevo partido. In: <http://www.elcomercio.com/actualidad/alvaro-noboa-guerrero-dios-adelanteecuatoriano.html> (Abgerufen: 05.08.2016)
- El Telégrafo (13.12.2012): Grupos católicos exigen parar educación sexual. In: <http://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/informacion-general/1/grupos-catolicos-exigen-parar-educacion-sexual> (Abgerufen: 09.02.2016)
- El Telégrafo (12.03.2013): Pastor Zavala pierde derechos políticos a causa de su homofobia. In: <http://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/informacion-general/1/pastor-zavala-pierde-derechos-politicos-a-causa-de-su-homofobia> (Abgerufen: 18.04.2016)
- El Telégrafo (08.04.2013): Varios Ministros Evangélicos critican ataques a Católicos. In: <http://www.telegrafo.com.ec/sociedad/item/varios-ministros-evangelicos-critican-ataques-a-catolicos.html> (Abgerufen: 11.12.2015)
- El Telégrafo (27.04.2013): Pastor Mora rindió versión por supuesto delito de odio. In: <http://m.eltelegrafo.com.ec/justicia/item/pastor-mora-rindio-version-por-supuesto-delito-de-odio.html> (Abgerufen: 11.11.2015)
- El Telégrafo (07.05.2013): Cementerio de Guayaquil será remodelado. In: <http://telegrafo.com.ec/noticias/guayaquil/item/cementerio-de-guayaquil-sera-remodelado.html> (Abgerufen: 09.12.2015)
- El Telégrafo (10.05.2013): Regeneración de estructura de la iglesia de Los Samanes concluyó en el norte de la ciudad. In: <http://www.telegrafo.com.ec/noticias/guayaquil/item/regeneracion-de-estructura-de-la-iglesia-de-los-samanes-concluyo-en-el-norte-de-la-ciudad.html> (Abgerufen: 09.12.2015)
- El Telégrafo (19.05.2013): Se realizó plantón de "14 millones". In: <http://www.telegrafo.com.ec/sociedad/item/se-realiza-planton-de-14-millones.html> (Abgerufen: 27.10.2015)
- El Telégrafo (21.05.2013): Campaña ecológica para recolectar botellas plásticas se efectuará en diez iglesias. In: <http://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/guayaquil/10/campana-ecologica-para-recolectar-botellas-plasticas-se-efectuara-en-diez-iglesias> (Abgerufen: 09.02.2016)
- El Telégrafo (22.05.2013): Así no se hace... In: <http://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/columnistas/1/asi-no-se-hace> (Abgerufen: 09.02.2016)
- El Telégrafo (24.05.2013): Defender la vida sin fundamentalismos. In: <http://eltelegrafo.com.ec/opinion/columnistas/582.html> (Abgerufen: 09.02.2016)
- El Telégrafo (30.06.2013): Un Guayaquil "light". In: <http://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/guayaquil/1/un-guayaquil-light> (Abgerufen: 28.03.2016)

- El Telégrafo (08.08.2013a): Nuevo monumento gigante para el Cristo del Consuelo. In: <http://www.telegrafo.com.ec/noticias/guayaquil/item/nuevo-monumento-gigante-para-el-cristo-del-consuelo.html> (Abgerufen: 27.10.2015)
- El Telégrafo (08.08.2013b): Idolatría al dinero. In: <http://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/columnistas/20/idolatria-al-dinero> (Abgerufen: 09.02.2016)
- El Telégrafo (30.08.2013): Cabildo prohíbe bailar en el cerro Santa Ana. In: <http://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/guayaquil/1/cabildo-prohibe-bailar-en-el-cerro-santa-ana> (Abgerufen: 28.03.2016)
- El Telégrafo (31.08.2013): Cerro Santa Ana no es sitio de diversión, según Cabildo. In: <http://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/guayaquil/10/cerro-santa-ana-no-es-sitio-de-diversion-segun-cabildo> (Abgerufen: 29.07.2016)
- El Telégrafo (12.09.2013): Comité inicia trámite para retirar busto de León Febres-Cordero. In: <http://www.telegrafo.com.ec/noticias/guayaquil/item/comite-inicia-tramite-para-retirar-busto-de-leon-febres-cordero.html> (Abgerufen: 09.12.2015)
- El Telégrafo (06.07.2015): La familia centró mensaje del papa Francisco en misa en Parque Samanes de Guayaquil. In: <http://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/sociedad/4/miles-de-fieles-reciben-a-francisco-en-el-parque-samanes> (Abgerufen: 30.07.2016)
- El Telégrafo (02.11.2015): Arregui lideró en 2008 una campaña en contra de la Constitución de Montecristi. In: <http://www.telegrafo.com.ec/politica/item/arregui-lidero-en-2008-una-campana-en-contra-de-la-constitucion-de-montecristi.html> (Abgerufen: 27.10.2015)
- El Telégrafo (20.07.2016): Ojo por ojo deja el mundo ciego. In: <http://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/columnistas/1/ojo-por-ojo-deja-el-mundo-ciego> (Abgerufen: 05.08.2016)
- El Universo (10.07.2005): 'Invasiones' resurgen con frecuencia en Guayaquil. In: <http://www.eluniverso.com/2005/07/10/0001/18/A138D552AA714971BB44281F227479FB.html> (Abgerufen: 01.04.2016)
- El Universo (28.08.2005): Ran Gazit vuelve a escena. In: <http://www.eluniverso.com/2005/08/28/0001/18/808495EBB8C9423B89ACCoA8DD18A79C.html> (Abgerufen: 03.02.2016)
- El Universo (15.04.2009): Evangélicos piden nulidad de publicación oficial. In: <http://www.eluniverso.com/2009/04/16/1/1355/77B2FoFFC4FC4DF3BEoF9FBD23C579CB.html> (Abgerufen: 06.12.2015)
- El Universo (30.05.2010): Ex pastor pentecostal contó su conversión al catolicismo. In: <http://www.eluniverso.com/2010/05/31/1/1446/ex-pastor-pentecostal-conto-conversion-catolicismo.html> (Abgerufen: 06.12.2015)
- El Universo (12.11.2010): Viajar en bus es menos peligroso que tomar un taxi en Guayaquil. In: <http://www.eluniverso.com/2010/09/12/1/1422/viajar-bus-menos-peligroso-tomar-un-taxi-guayaquil.html> (Abgerufen: 08.11.2015)
- El Universo (13.01.2012): Iglesia católica pidió que no exista intromisión en normas internas de cada religión. In: <http://www.eluniverso.com/2012/01/13/1/1355/iglesia-catolica-pidio-exista-intromision-normas-internas-cada-religion.html> (Abgerufen: 09.12.2015)
- El Universo (18.06.2012): Vivir en el distrito más peligroso de Guayaquil. In: <http://especiales.eluniverso.com/otroguayaquil/vivir-en-el-distrito-mas-peligroso-de-guayaquil/> (Abgerufen: 08.11.2015)
- El Universo (06.04.2013): Incidentes entre grupos religiosos en el centro. In: <http://www.eluniverso.com/2013/04/06/1/1445/incidentes-grupos-religiosos-centro.html> (Abgerufen: 11.11.2015)

- El Universo (08.05.2013): Papa Francisco invita a las monjas a tocar la pobreza de los humildes. In: <http://www.eluniverso.com/noticias/2013/05/08/nota/908946/papa-dice-monjas-que-deben-ser-madres-espirituales> (Abgerufen: 09.02.2016)
- El Universo (23.05.2013): Pastor evangélico, detenido tras liderar marcha “contra la idolatría”. In: <http://www.eluniverso.com/noticias/2013/05/22/nota/947001/ayer-fue-detenido-pastor-mora> (Abgerufen: 11.11.2015)
- El Universo (24.05.2013): Roedores afectan a iglesia en el centro de la ciudad. In: <http://www.eluniverso.com/noticias/2013/05/23/nota/949306/roedores-afectan-iglesia-centro-ciudad> (Abgerufen: 18.04.2016)
- El Universo (31.05.2013): Mons. Antonio Arregui: Mi corazón está cero kilómetros. In: <http://www.eluniverso.com/noticias/2013/05/31/nota/970666/mons-arregui-mi-corazon-esta-cero-kilometros> (Abgerufen: 18.04.2016)
- El Universo (22.08.2013): Dios historia juzgarán. In: <http://www.eluniverso.com/opinion/2013/08/22/nota/1325486/dios-e-historia-juzgaran> (Abgerufen: 09.02.2016)
- El Universo (25.08.2013): Multitud caminó del centro al sur de Guayaquil por su fe en “la Churona”. In: <http://www.eluniverso.com/noticias/2013/08/25/nota/1336636/multitud-camino-centro-sur-su-fe-churona> (Abgerufen: 27.10.2015)
- El Universo (30.08.2013): Caravanas y misas en festejos por Nuestra Señora de Fátima en El Empalme. In: <http://www.eluniverso.com/noticias/2013/08/30/nota/1362946/caravanas-misas-festejos-nuestra-senora-fatima> (Abgerufen: 06.12.2015)
- El Universo (02.09.2013): Tras espera de 2 años, Fertisa tendrá iglesia. In: <http://www.eluniverso.com/noticias/2013/09/02/nota/1381581/tras-espera-2-anos-fertisa-tendra-iglesia> (Abgerufen: 18.04.2016)
- El Universo (09.09.2013): 6.000 fieles con la fe en la Divina Misericordia. In: <http://www.eluniverso.com/noticias/2013/09/09/nota/1415856/6000-fieles-fe-divina-misericordia> (Abgerufen: 06.12.2015)
- El Universo (13.09.2013): Juan Monar. In: <http://www.eluniverso.com/opinion/2013/09/13/nota/1431741/juan-monar> (Abgerufen: 09.02.2016)
- El Universo (27.09.2013): Proyección histórica se hará en fachada de San Francisco. In: <http://www.eluniverso.com/noticias/2013/09/27/nota/1500936/proyeccion-historica-se-hara-fachada-san-francisco> (Abgerufen: 14.10.2015)
- El Universo (07.03.2014): Dron capta detalles del Sagrado Corazón de Jesús al inicio de Cuaresma. In: <http://www.eluniverso.com/noticias/2014/03/07/nota/2300926/quadcopter-capta-detalles-cristo-inicio-cuaresma> (Abgerufen: 31.07.2016)
- El Universo (17.04.2014): El catolicismo se mantiene sólido en Ecuador. In: <http://www.eluniverso.com/noticias/2014/04/17/nota/2757086/catolicismo-se-mantiene-solido-ecuador> (Abgerufen: 05.08.2016)
- El Universo (30.07.2014): Guayaquil turístico, plan que se afirma. In: <http://www.eluniverso.com/noticias/2014/07/30/nota/3294766/guayaquil-turistico-plan-que-se-afirma> (Abgerufen: 08.05.2015)
- El Universo (21.08.2014): Quito recibió más de 300.000 turistas en primer semestre del 2014. Guayaquil. In: <http://www.eluniverso.com/noticias/2014/08/21/nota/3497181/quito-recibio-mas-300000-turistas-primer-semester-2014> (Abgerufen: 06.05.2015)

- El Universo (18.10.2014): De acero y bronce será la estatua de 36 metros del Cristo del Consuelo. In: <http://www.eluniverso.com/noticias/2014/10/18/nota/4113386/acero-bronce-sera-estatua-36-metros-cristo-consuelo> (Abgerufen: 30.07.2016)
- El Universo (25.12.2014): Misionero mormón y su experiencia en el país. In: <http://www.eluniverso.com/vida-estilo/2014/12/25/nota/4376466/misionero-mormon-su-experiencia-pais> (Abgerufen: 05.08.2016)
- El Universo (26.03.2015): Nebot dice que una empresa hará puerto en Posorja y no el Gobierno. In: <http://www.eluniverso.com/noticias/2015/03/26/nota/4702431/nebot-dice-que-empresa-hara-puerto-no-gobierno> (Abgerufen: 30.07.2016)
- El Universo (31.08.2015): Monsenor Antonio Arregui responde a las críticas de Rafael Correa. In: <http://www.eluniverso.com/noticias/2015/08/31/nota/5096477/arregui-responde-criticas-correa> (Abgerufen: 05.08.2016)
- El Universo (19.03.2016): Más de \$1,9 millones se destinan para mejorar la ruta de procesión de Cristo del Consuelo. In: <http://www.eluniverso.com/noticias/2016/03/19/nota/5472747/mas-19-millones-se-destinan-mejorar-ruta-procesion> (Abgerufen: 05.08.2016)
- El Universo (29.06.2016): Jaime Nebot: Que Rafael Correa no nos agradezca nada, porque no lo estamos ayudando. In: <http://www.eluniverso.com/noticias/2016/06/29/nota/5663478/jaime-nebot-que-rafael-correa-no-nos-agradezca-nada-porque-no> (Abgerufen: 05.08.2016)
- El Universo (02.08.2016): Ética, moral y política. In: <http://www.eluniverso.com/opinion/2016/08/02/nota/5721918/etica-moral-politica> (Abgerufen: 05.08.2016)
- Emol (14.09.2008): Ecuador. Cien mil personas oran contra la Constitución. In: <http://www.emol.com/noticias/internacional/2008/09/14/321889/ecuador-cien-mil-personas-oran-contr-la-constitucion.html> (Abgerufen: 24.07.2016)
- Engler, S. (2003): Modern Times. Religion, Consecration and the State in Bourdieu. In: *Cultural Studies* 17(3-4), 445-467
- Escobar, J.S. (1997): Religion and Social Change at the Grass Roots in Latin America. In: *The Annals of the American Academy of Political and Social Sciences* 554, 84-103
- Estrada de Vergara, R. / Maridueña de Mora, A. / Cedeño, A. / García, M. / Huber, C. / Huber, L. (2003): Estadísticas del crecimiento de la iglesia evangélica en Guayaquil. In: <http://www.evangelisticaenguayaquil.4t.com/estadistica.htm#Proceso%20Estad%EDstico> (Abgerufen: 17.11.2012)
- Expreso (21.11.2015): Arregui: 'Guayaquil es mi destino'. Empresa Municipal de Turismo realizó verbena en homenaje a obispo. In: http://expreso.ec/historico/arregui-guayaquil-es-mi-destino-JSGR_8685017 (Abgerufen: 05.08.2016)
- Fareen Parvez, Z. (2014): Celebrating the Prophet. Religious Nationalism and the Politics of Milad-un-Nabi Festivals in India. In: *Nations and Nationalism* 20(2), 218-238
- Feldtkeller, A. (1995): *Die zweckentfremdete Stadt. Wider die Zerstörung des öffentlichen Raums*. Frankfurt & New York: Campus
- Ferrara, A. (2009): The Separation of Religion and Politics in a Post-Secular Society. In: *Philosophy & Social Criticism* 35(1-2), 77-91
- Ferrari, S. (2013): The Place of Religion and Belief in Public Spaces across the EU. Policy Dilemmas and Recommendations on Religious Symbols and Dress Codes. European Commission: European Policy Brief
- Ferrari, S. / Pastorelli, S. (2012): *Religion in Public Spaces. A European Perspective*. Farnham: Ashgate

- Ferrari, S. / Cristofori, R. (Ed.) (2013): Religion in the Public Space. Volume III. Farnham: Ashgate
- Field, E. / Levinson, M. / Pande, R. / Visaria, S. (2008): Segregation, Rent Control, and Riots. The Economics of Religious Conflict in an Indian City. In: Papers and Proceedings of the One Hundred Twentieth Annual Meeting of American Economic Association 98, 505-510
- Fitzgerald, P. (2015): The Horizon of Faith. Religion Provides a Point of Reference for Ethical Decision Making. In: <https://www.scu.edu/ethics/focus-areas/more/religion-and-ethics/resources/the-horizon-of-faith/> (Abgerufen: 30.07.2016)
- Fitzgerald, S. / Spohn, R. (2005): Pulpits and Platforms. The Role of the Church in Determining Protest among Black Americans. In: Social Forces 84, 1015-1048
- Flick, U. (2002): Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung. Reinbek: Rowohlt
- Foucault, M. (1967): Of other Spaces. Heterotopias. In: <http://foucault.info/documents/heteroTopia/foucault.heteroTopia.en.html> (Abgerufen: 21.01.2013)
- Foucault, M. (1980): Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings. 1972-1977. London: Harvester Press
- Foucault, M. (1984): Space, Knowledge, and Power. In: Rabinow, P. (Ed.): The Foucault reader. New York: Pantheon, 239-256
- Foucault, M. (1994): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Franco, R. (2014): Guayaquil. La Historia no Contada. Rockertho Channel
- Fraser, N. (1990): Rethinking the Public Sphere. A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. In: Social Text 25/26, 56-80
- Friedmann, J. (1986): The World City Hypothesis. In: Development and Change 17 (1), 69-84
- Fundación Municipal para la Regeneración Urbana (2016): Guayaquil Siglo XXI. Un Resumen de nuestras Obras de Regeneración. In: <https://www.guayaquilsigloxxi.info/category/regeneracion-urbana/> (Abgerufen: 05.08.2016)
- Fürstenberg, F. (1982): Der Trend zur Sozialreligion. In: Gemper, B.B. (Hg.): Religion und Verantwortung als Elemente gesellschaftlicher Ordnung. Siegen: Vorländer, 271-284
- Gale, R. (2007): The Place of Islam in the Geography of Religion. Trends and Intersections. In: Geography Compass 1(5), 1015-1036
- Galeano, E. (2009): Die offenen Adern Lateinamerikas. Wuppertal: Peter Hammer Verlag
- Gandhi, M.K. (1938): Indian Home Role. Hind Swaraj. Ahmedabad: Navajivan Publishing House
- Garcés, C. (2004): Exclusión constitutiva. Las organizaciones pantalla y lo anti-social en la renovación urbana de Guayaquil. In: Iconos. Revista de Ciencias Sociales 10, 53-63
- García Canclini, N. (1989): Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Mexiko-City: Grijalbo
- García Canclini, N. (2013): Zur Metamorphose der lateinamerikanischen Stadtanthropologie. In: Hufschmid, A. / Wildner, K. (Hg.): Stadtforschung aus Lateinamerika. Bielefeld: transcript Verlag, 33-43
- Gatti, M. (2016): The Log in Your Eye. Is Europe's External Promotion of Religious Freedom Consistent with its Internal Practice? In: European Law Journal 22(2), 250-267
- Gauchet, M. (1997): The Disenchantment of the World. A Political History of Religion. Princeton: Princeton University Press

- Geertz, C. (1993): *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. London: Fontana Press
- Gensler, H.J. (2016): *Ethics and Religion*. New York: Cambridge University Press
- Gerhardt, V. (2012): *Öffentlichkeit. Die politische Form des Bewusstseins*. München: Verlag C.H. Beck
- Geschwinder, A. (2006): Der Erfolg der Evangelikalen Sekten in Lateinamerika. Der Fall des Mexikaners Oscar. In: Franzmann, M. / Gärtner, C. / Köck, N. (Hg.): *Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie*. Wiesbaden: VS Verlag, 281-299
- GESTDEPRO (2011): Ecuador Iglesias. In: www.ecuadoriglesias.com/index.php (Abgerufen: 19.12.2013)
- Giddens, A. (1984): *The Constitution of Society. Outline of a Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press
- Gidwani, V.K. (2006): Subaltern Cosmopolitanism as Politics. In: *Antipode* 38(1), 7-21
- Goffman, E. (1959): *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Anchor Books
- Goffman, E. (2009): *Relations in Public. Microstudies of the Public Order*. New Jersey: Transaction Publishers
- Gökariksel, B. (2009): Beyond the Officially Sacred. Religion, Secularism, and the Body in the Production of Subjectivity. In: *Social & Cultural Geography* 10(6), 657-674
- Gökariksel, B. / Secor, A. (2015): Post-Secular Geographies and the Problem of Pluralism. Religion and Everyday Life in Istanbul, Turkey. In: *Political Geography* 46, 21-30
- Göle, N. (2010): Manifestations of the Religious-Secular Divide. Self, State, and the Public Sphere. In: Cady, L.E. / Shakman Hurd, E. (Ed.): *Comparative Secularisms in a Global Age*. New York: Palgrave Macmillan, 41-53
- González, O.E. / González J.L. (2008): *Christianity in Latin America. A History*. Cambridge: Cambridge University Press
- Gorski, P. / Altinordu, A. (2008): After Secularization? In: *Annual Review of Sociology* 34, 55-85
- Grandin, G. (2007): *Empire's Workshop. Latin America, the United States, and the Rise of the New Imperialism*. New York: Holt Paperbacks
- Gregory, D. (1994): *Geographical Imaginations*. Cambridge & Oxford: Blackwell
- Gregson, N. / Rose, G. (2000): Taking Butler Elsewhere. Performativities, Spatialities and Subjectivities. In: *Environment and Planning D* 18, 433-452
- Grigoropoulou, N. / Chrysoschoou, X. (2011): Are Religious Minorities in Greece Better Accepted if they Assimilate? The Effects of Acculturation Strategy and Group Membership on Religious Minority Perceptions. In: *Journal of Community & Applied Social Psychology* 21(6), 499-514
- Guayaquil es mi destino (2016): Iglesia Cristo del Consuelo. Historia. In: <http://www.guayaquilesmidestino.com/es/iglesias/del-sur-de-la-ciudad/cristo-del-consuelo> (Abgerufen: 05.08.2016)
- Gutiérrez, G. (2009): *Teología de la Liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme
- Guzmán, E. / Martin, C. (1997): Back to Basics Mexican Style. Radical Catholicism and Survival on the Margins. In: *Bulletin of Latin American Research* 16(3), 351-366
- Habermas, J. (1990): *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

- Habermas, J. (1992): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Habermas, J. (2001): Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2005): Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Berlin: Suhrkamp
- Habermas, J. (2008): Die Dialektik der Säkularisierung. In: Blätter für deutsche und internationale Politik 4/2008, 33-46
- Halberstam, J. (1998): Female Masculinity. Durham: Duke University Press
- Hardt, M. / Negri, A. (2000): Empire. Cambridge & London: Harvard University Press
- Harrison, K. / Boyd, T. (2003): Understanding Political Ideas and Movements. Manchester & New York: Manchester University Press
- Harrison, P. (2006): On the Edge of Reason. Planning and Urban Futures in Africa. In: Urban Futures 43(2), 319-335
- Harvey, D. (1990): The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change. Cambridge & Oxford: Blackwell
- Hatziprokopiou, P. / Evergeti, V. (2014): Negotiating Muslim Identity and Diversity in Greek Urban Spaces. In: Social and Cultural Geography 15(6), 603-626
- Haynes, C. (2010): 'A Trial for the Patience of Reason'? Grand Tourists and Anti-Catholicism after 1745. In: Journal for Eighteenth-Century Studies 33(2), 195-208
- Heelas, P. (1999): De-traditionalisation of Religion and Self. The New Age and Postmodernity. In: Flanagan, K. / Jupp, P.C. (Ed.): Postmodernity, Sociology and Religion. Basingstoke: Macmillan, 64-82
- Hegel, G.W. / Hoffmeister, J. (Hg.) (1955): Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hamburg: Felix Meiner Verlag
- Helbrecht, I. / Dirksmeier, P. / Schlüter, S. (2015): Arbeit und Protest im Postfordismus. Ein Vergleich alter und neuer Protestrituale sowie ihrer Ambivalenzen am 1. Mai in Berlin. In: Europa Regional 23(1), 2-19
- Henkel, R. (2011): Are Geographers Religiously Unmusical? Positionalities in Geographical Research on Religion. In: Erdkunde 65(4), 389-399
- Hepp, A. / Krönert, V. (2009): Medien, Event, Religion. Die Mediatisierung des Religiösen. Wiesbaden: VS Verlag
- Herbert, D.E.J. (2011): Theorizing Religion and Media in Contemporary Societies. An Account of Religious 'publicization'. In: European Journal of Cultural Studies 14, 626-648
- Hierold, A (2004): Zweites Vatikanisches Konzil – Ende oder Anfang? Münster: Lit Verlag
- Hitchens, C. (2007): God Is Not Great: How Religion Poisons Everything. New York: Twelve
- Hoffmann, R. (2013): The Experimental Economics of Religion. In: Journal of Economic Surveys 27(5), 813-845
- Hogar de Cristo (2016): Hogar de Cristo. Quiénes Somos. In: <http://hogardecristo.org.ec/quienes-somos/> (Abgerufen: 24.01.2016)
- Holland, C.L. (2009): Enciclopedia de grupos religiosos en las Américas y la península Ibérica. Religión en Ecuador. San Pedro: Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos (PROLADES)

- Holloway, J. (2006): Enchanted Spaces. The Séance, Affect, and Geographies of Religion. In: *Annals of the association of American geographers* 96(1), 182-187
- Hollywood, A. (2002): Performativity, Citationality, Ritualization. In: *History of Religions* 42(2), 93-115
- Holston, J. (2008): *Insurgent Citizenship. Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil*. Princeton & Oxford: Princeton University Press
- Hoover, S. (1998): *Religion in the News. Faith and Journalism in American Public Discourse*. Thousand Oaks, London & New Delhi: Sage
- Horkheimer, M. / Adorno, T.W. (1969): *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt: S. Fischer Verlag
- Hoy (10.10.2004): En Guayaquil se practican quince religiones. Quito. In: <http://www.explored.com.ec/noticias-ecuador/en-guayaquil-se-practican-quince-religiones-188288.html> (Abgerufen: 08.05.2015)
- Huffschmid, A. / Wildner, K. (2013): Das Urbane als Forschungsfeld. Öffentlichkeit, Territorien, Imaginarios. In: Huffschmid, A. / Wildner, K. (Hg.): *Stadtforschung aus Lateinamerika*. Bielefeld: transcript Verlag, 9-28
- Huning, S. (2008): Political Activity in Public Spaces. Awakening, Stagnation, or Fall? In: Nowak, M. / Nowosielski, M. (Ed.): *Declining Cities/Developing Cities. Polish and German Perspectives*. Poznan: Instytut Zachodni
- Hunt, S. (2005): *Religion and Everyday Life*. London & New York: Routledge
- Huntington, S.P. (1997): *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. Hamburg: Europa Verlag
- Iannacone, L. (1990): Religious Practice. A Human Capital Approach. In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 29(3), 297-314
- Irazábal, C. (Ed.) (2008): *Ordinary Places, Extraordinary Events. Citizenship, Democracy and Public Space in Latin America*. London & New York: Routledge
- Inden, R. (1990): *Imagining India*. Oxford: Blackwell
- INEC (2002): *Sistema de Información Local, Bastión Popular*. Quito: Instituto Nacional de Estadísticas y Censos
- INEC (2010): *Así es Guayaquil cifra a cifra*. Quito: Instituto Nacional de Estadísticas y Censos
- INEC (2012): *Primeras estadísticas oficiales sobre filiación religiosa en el Ecuador*. Quito: Instituto Nacional de Estadísticas y Censos
- INEC (2014): *Indicadores Laborales 2014*. Quito: Instituto Nacional de Estadísticas y Censos
- Irffi, G. / Santos da Cruz, M. / Barbosa Silva Carvalho, E. (2016): Reasons for Embracing a Religion. The Case of Brazilian Women. In: *Economia*, doi:10.1016/j.econ.2016.06.004
- Ivakhiv, A. (2006): Toward a Geography of "Religion". Mapping the Distribution of an Unstable Signifier. In: *Annals of the Association of American Geographers* 96(1), 169-175
- Jacobs, J. (1992): *The Death and Life of Great American Cities*. New York: Vintage Books
- Jia, L. (2011): Why does Conflict Arise When Social Identity is Threatened? In: *Biomedical Market Newsletter* 21, 156
- Johnson, T.M. / Grim, B.J. (2013): Religious Demography as an Emerging Discipline. In: Johnson, T.M. / Bellofatto, G.A. (Ed.): *The World's Religions in Figures. An Introduction to International Religious Demography*. Oxford: John Wiley & Sons, 143-162

- Jones, P.S. (2000): Why Is It Alright to Do Development 'Over There' but Not 'Here'? Changing Vocabularies and Common Strategies of Inclusion across the 'First' and 'Third' Worlds. In: *Area* 32(2), 237-241
- Juris, J.S. (2012): Reflections on #Occupy Everywhere. Social Media, Public Space, and Emerging Logics of Aggregation. In: *American Ethnologist* 39(2), 259-279
- Kant, I. / Cassirer, E. (Hg.) (1912): *Immanuel Kants Werke. Band VI.* Berlin: Bruno Cassirer
- Karner, C. / Aldridge, A. (2004): Theorizing Religion in a Globalizing World. *International Journal of Politics, Culture and Society* 18, 5-32
- Kaspar, H. (2012): *Erlebnis Stadtpark. Nutzung und Wahrnehmung urbaner Grünräume.* Wiesbaden: Springer VS
- Kehrer, G. (1988): Die Kirchen im Kontext der Säkularisierung. In: Rauscher, A. / Baadte, G. (Hg.): *Neue Religiosität und säkulare Kultur*, Graz: Styria, 9-24
- Kelly, P. (1999): Everyday Urbanization. The Social Dynamics of Development in Manila's Extended Metropolitan Region. In: *International Journal of Urban and Regional Research* 23(2), 283-303
- Knott, K. (2010): Religion, Space, and Place. The Spatial Turn in Research on Religion. In: *Religion and Society: Advances in Research* 1(1), 29-43
- König, H.J. (2010): *Kleine Geschichte Lateinamerikas.* Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung
- Kong, L. (1990): Geography and Religion. Trends and Prospects. In: *Progress in Human Geography* 14(3), 355-371
- Kong, L. (2001): Mapping "New" Geographies of Religion. Politics and Poetics in Modernity. In: *Progress in Human Geography* 25(2), 211-233
- Kong, L. (2005): Religious Schools. For Spirit, (f)or Nation. In: *Environment and Planning D* 23(4), 615-631
- Kong, L. (2010): Global Shifts, Theoretical Shifts. Changing Geographies of Religion. In: *Progress in Human Geography* 34(6), 755-776
- Kreiner, A. (1986): *Religionssoziologie zwischen Theorie, Apologie und Kritik der Religion.* Frankfurt: Peter Lang International Academic Publishers
- Kuppinger, P. (2014): Flexible Topographies. Muslim Spaces in a German Cityscape. In: *Social and Cultural Geography* 15(6), 627-644
- Kurth, J. (2004): Western Civilization, Our Tradition. In: *The Intercollegiate Review* Spring 2004, 5-13
- Kurtz, L. (1986): *The Politics of Heresy. The Modernist Crisis in Roman Catholicism.* Berkeley: University of California Press
- La Hora (14.04.2008): Una multitud acude a llamado de Iglesia en Guayaquil. In: http://www.lahora.com.ec/index.php/noticias/show/772948/-1/Una_multitud_se_concentr%C3%B3_hoy_en_un_sector_central_de_la_ciudad_de_Guayaquil_para_asistir_a_una_de_las_tres_misas_campales_convocadas_por_la_Iglesia_cat%C3%B3lica_de_esa_urbe_porte%C3%B1a,_en_defensa_de_la_vida_y_contra_el_aborto_que_teme_se_aplique_en_el_pa%C3%ADs_si_se_aprueba_el_proyecto_de_nueva_Constituci%C3%B3n.html#Vj3zomsbMjU (Abgerufen: 07.11.2015)
- La Hora (11.10.2015): En Ecuador hay muchos ateos en el "closet", por miedo al rechazo. In: <http://www.lahora.com.ec/index.php/noticias/show/1101872659#Vj3xrmsbMjU> (Abgerufen: 07.11.2015)

- Laborde, C. (2011): Political Liberalism and Religion. On Separation and Establishment. In: *Political Philosophy* 21(1), 67-86
- Lamont, M. / Molnár, V. (2002): The Study of Boundaries in the Social Sciences. In: *Annual Review of Sociology* 28, 167-195
- Lauderbaugh, G. (2012): *The History of Ecuador*. Santa Barbara, Denver & Oxford: Greenwood
- Lefebvre, H. (1991): *The Production of Space*. Malden, Oxford & Victoria: Blackwell Publishing
- Levine, D. (Ed.) (1986): *Religion and Political Conflict in Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press
- Lichterman, P. (2012): Religion in Public Action. From Actors to Settings. In: *Sociological Theory* 30, 15-36
- Lindsay, D.M. (2008): Evangelicals in the Power Elite. Elite Cohesion Advancing a Movement. In: *American Sociological Review* 73, 60-82
- Lopes de Souza, M. (2013): Phobopolis. Städtische Angst und die Militarisierung des Urbanen. In: Huffschmid, A. / Wildner, K. (Hg.): *Stadtforschung aus Lateinamerika*. Bielefeld: transcript Verlag, 333-351
- Lopez, D. (1998): *Prisoners of Shangri-La. Tibetan Buddhism and the West*. Chicago: The University of Chicago Press
- Low, S. (2015): Public Space and the Public Sphere. The Legacy of Neil Smith. In: *Antipode*, doi: 10.1111/anti.12189
- Luckmann, T. (1991): *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Lynch, E. (1998): Religion in World Affairs. Reform and Religion in Latin America. In: *Orbis* 42(2), 263-281
- Lynch, J. (2001): *Latin America between Colony and Nation*. New York: Palgrave Macmillan
- MacDonald, W. (1975): *Achte auf den Unterschied*. Dillenburg: Christliche Verlagsgesellschaft
- Madanipour A. (2011): Social Exclusion and Space. In: LeGates, R.T. / Stout, F. (Ed.): *The City Reader*. 5th Edition. New York : Routledge, 186-194
- Mancilla, A. (2011): Las representaciones de la religion en el espacio público entre los líderes religiosos minoritarios en México. In: *Revista de Estudios Sociales* 39, 80-94
- Mansfeld, J. (1999): *Die Vorsokratiker I. Milesier, Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit, Parmenides*. Ditzingen: Reclam
- Marcus-Delgado, J. (2011): The Entrepreneurial City in a Post-Liberal State. A Case Study of Guayaquil, Ecuador. In: *Journal of Latin American Urban Studies* 9, 1-14
- Marechal, B. / Allievi, S. / Dassetto, F. / Nielsen, J. (Ed.) (2003): *Muslims in the Enlarged Europe. Religion and Society*. Boston: Brill
- Marshall, T.H. (1950): *Citizenship and Social Class and Other Essays*. Cambridge: University of Cambridge Press.
- Martin, D. (1992): Evangelicals and Economic Culture in Latin America. An Interim Comment on Research in Progress. In: *Social Compass* 39(1), 9-14
- Martin, D. (1993): *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell
- Martin, D. (2006): Comparative Secularisation North and South. In: Franzmann, M. / Gärtner, C. / Köck, N. (Hg.): *Religiosität in der säkularisierten Welt*. Wiesbaden: VS Verlag, 105-122

- Martín García, A. (2014): Women's Participation in the Holy Week Processions in Ferrol (Galicia-Spain). In: *Procedia-Social and Behavioral Sciences* 161, 220-228
- Martino, M.G. (2015): *The State as an Actor in Religion Policy*. Wiesbaden: Springer VS
- Masoud, T. (2014): *Counting Islam. Religion, Class and Elections in Egypt*. New York: Cambridge University Press
- Massey, D. (2005): *For Space*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore & Washington: Sage
- Masso, A. (2012): Grounding Citizenship. Toward a Political Psychology of Public Space. In: *Political Psychology* 33(1), 123-143
- Matejovski, D. (Hg.) (2000): *Metropolen. Laboratorien der Moderne (Schriften des Wissenschaftszentrums NRW)*. Frankfurt & New York: Campus Verlag
- Maxwell, S. (1998): Comparisons, Convergences and Connections. Development Studies in North and South. In: Haan, H. de / Maxwell, S. (Ed.): *Poverty and Social Exclusion in North and South. Special Issue IDS Bulletin* 29(1), 20-31
- Mbembe, A. / Nuttall, S. (2004): Writing the World from an African Metropolis. *Public Culture* 16(3), 347-372
- McFarlane, C. (2006): Crossing Borders. Development, Learning and the North-South Divide. In: *Third World Quarterly* 27(8), 1413-1437
- McFarlane, C. (2010): The Comparative City. Knowledge, Learning, Urbanism. In: *International Journal of Urban and Regional Research* 34(4), 725-742
- McFarlane, C. (2011): *Learning the City. Knowledge and Translocal Assemblage*. Chichester: Wiley-Blackwell
- McGavran, D. (2005): *The Bridges of God. A Study in the Strategy of Missions*. Eugene: Wipf & Stock Publishers
- McKinnon, A.M. (2002): Sociological Definitions, Language Games and the "Essence" of Religion. In: *Method & Theory in the Study of Religion* 14(1), 61-83
- Mejía, A. / Santos, J.L. / Rivera, D. / Uzcátegui, G.E. (2015): Pricing Urban Water Services in the Developing World. The Case of Guayaquil, Ecuador. In: Dinar, A. / Pochat, V. / Albiac-Murillo, J. (Ed.): *Water Pricing Experiences and Innovations*. Cham: Springer International Publishing, 393-405
- Mellor, P. / Shilling, C. (2014): Re-Conceptualising the Religious Habitus. Reflexivity and Embodied Subjectivity in Global Modernity. In: *Culture and Religion* 15(3), 275-297
- Meyer, B. (2011): Going and Making Public. Pentecostalism as Public Religion in Ghana. In: Englund, H. (Ed.): *Christianity and Public Culture in Africa*. Athens: Ohio University Press, 149-166
- Mignolo, W. (2000): *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press
- Miles, M.R. (2014): Social and Political Exclusion. How America's Religious Interact with Open Atheists. In: Social Science Research Network. Prepared for Presentation at the 110th Annual Meeting of the American Political Science Association, Washington DC
- Mitchell, D. (2003): *The Right to the City. Social Justice and the Fight for Public Space*. New York & London: The Guilford Press
- Montenbruck, A. (2010): *Zivilisation. Eine Rechtsanthropologie. Staat und Mensch, Gewalt und Recht, Kultur und Natur*. Berlin: Open access der Freien Universität Berlin

- Moreno Montalvo, L. (2002): P.S.C. Una historia documentada, no oficial. Quito: Publicaciones Partido Social Cristiano
- Mufti, A.M. (2005): Global Comparativism. In: *Critical Inquiry* 31(2), 472-489
- Müller, M. (1873): *Introduction to the Science of Religion*. London: Longmanns
- Mumford, L. (1937): *What Is a City?* In: Legates, R. / Stout, F. (Ed.) (1996): *The City Reader*. London: Routledge
- Municipalidad de Guayaquil (2000): *Regeneración Urbana. Ordenanzas y Reglamentos Municipales Referidos a Regeneración Urbana*. Guayaquil.
- Municipalidad de Guayaquil (08.05.2013): *Municipio de Guayaquil comenzó a construir el Centro de Formación de Estudiantes Religiosas en Colinas de la Alborada*. In: <http://blog.guayaquil.gob.ec/2013/08/municipio-de-guayaquil-comenzo.html> (Abgerufen: 28.10.2015)
- Myers, G.C. (1962): Patterns of Church Distribution and Movement. In: *Social Forces* 40, 354-363
- Nandy, A. (1998): The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance. In: *Alternatives* 13(2), 177-194
- Nash, C. (2000): Performativity in Practice. Some Recent Work in Cultural Geography. In: *Progress in Human Geography* 24, 653-664
- Nijman, J. (2007): Introduction. Comparative Urbanism. In: *Urban Geography* 28(1), 1-6
- Noll, M. (2011): *Protestantism. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press
- Norris, P. / Inglehart, R. (2004): *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. New York: Cambridge University Press
- Olson, R.E. / Collins Winn, C.T. (2015): *Reclaiming Pietism. Retrieving an Evangelical Tradition*. Grand Rapids: Eerdmans
- Oosterbaan, M. (2014a): Religious Experiences of Stasis and Mobility in Contemporary Europe. Undocumented Pentecostal Brazilians in Amsterdam and Barcelona. In: *Social and Cultural Geography* 15(6), 664-682
- Oosterbaan, M. (2014b): Public Religion and Urban Space in Europe. In: *Social and Cultural Geography* 15(6), 591-602
- Opus Dei (2006): Zum Geist des Opus Dei. Das Opus Dei hilft, Christus in der Arbeit, im Familienleben und in den übrigen gewöhnlichen Lebensbereichen zu finden. In: <http://opusdei.org/de/article/zum-geist-des-opus-dei/> (Abgerufen: 05.08.2016)
- Opus Dei (2016): Historia del Opus Dei en Ecuador. Breve historia del desarrollo de la labor del Opus Dei en Ecuador. In: <http://opusdei.org.ec/es-ec/article/historia/> (Abgerufen: 05.08.2016)
- Pacione, M. (1999): The Relevance of Religion for a Relevant Human Geography. In: *Scottish Geographical Journal* 115(2), 117-131
- Pally, M. (2010): *Die neuen Evangelikalen. Freiheitsgewinne durch fromme Politik*. Berlin: BUP
- Pannenberg, W. (2012): *Christianity in a Secularized World*. London: SCM Press
- Park, C. (2004): Religion and Geography. In: Hinnels, J. (Ed.): *Routledge Companion to the Study of Religion*. London: Routledge, 1-29
- Park, R.E. / Burgess, E.W. / McKenzie, R.D. (Ed.) (1925): *The City. Suggestions of Investigation of Human Behaviour in the Urban Environment*. Chicago: University of Chicago Press

- Peach, C. (2002): Social Geography. New Religions and Ethnoburbs. Contrasts with Cultural Geography. In: *Progress in Human Geography* 26(2), 252-260
- Peach, C. / Gale, R. (2003): Muslims, Hindus, and Sikhs in the New Religious Landscape of England. In: *Geographical Review* 93(4), 469-490
- Peek, C.W. / Lowe, G.D. / Williams, L.S. (1991): Gender and God's Word. Another Look at Religious Fundamentalism and Sexism. In: *Social Forces* 69, 1205-1221
- Pew Research Center (2014): Religion in Latin America. Widespread Change in a Historically Catholic Region. Washington D.C.: Pew Research Center
- Philipp, T. (2009): Gesellschaft und Religion. In: *Berliner Journal für Soziologie* 19, 55-78
- Pieterse, E. (2010): Cityness and African Urban Development. In: *Urban Forum* 21, 205-219
- Plake, K. / Jansen, D. / Schuhmacher, B. (2001): Öffentlichkeit und Gegenöffentlichkeit im Internet. Politische Potentiale der Medienentwicklung. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag
- Pollack, D. (2013): Säkularisierungstheorie. In: *Docupedia-Zeitgeschichte*. <https://docupedia.de/zg/Saekularisierungstheorie> (Abgerufen: 07.03.2013)
- Pontificio Consejo (2012): Año de la Fe 2012/2013. In: <http://www.annusfidei.va/content/novaevangelizatio/es.html> (Abgerufen: 28.10.2015)
- Portal, M.A. (2009): Las creencias en el asfalto. La sacralización como una forma de aprobación del espacio público en la ciudad de México. In: *Cuadernos de Antropología Social* 30, 59-75
- Prebisch, R. (1950): The Economic Development of Latin America. United Nations: Department of Economic Affairs
- Proctor, J. (2006): Introduction. Theorizing and Studying Religion. In: *Annals of the Association of American Geographers* 96(1), 165-168
- Rawls, J. (1999): The Law of People with "The Idea of Public Reason Revisted". Cambridge: Harvard University Press
- Reder, M. (2008): Religion in der Öffentlichkeit und die Vielfalt ihrer kulturellen Explikationen. In: XXI. Deutscher Kongress für Philosophie. http://www.dgphil2008.de/fileadmin/download/Sektionsbeitraege/09-1_Reder.pdf (Abgerufen: 28.05.2015)
- Reguillo, R. (2013): Bürger oder Krieger? Eine Kartographie urbaner Interaktionen. In: Huffschild, A. / Wildner, K. (Hg.): *Stadtforschung aus Lateinamerika*. Bielefeld: transcript Verlag, 315-331
- Robinson, J. (2002): Global and World Cities. A View from Off the Map. In: *International Journal of Urban and Regional Research* 26(3), 531-554
- Robinson, J. (2006): Ordinary Cities. Between Modernity and Development. London: Routledge
- Robinson, J. (2011): Cities in a World of Cities. The Comparative Gesture. In: *International Journal of Urban and Regional Research* 35(1), 1-23
- Rogers, A. (2012): Geographies of the Performing Arts. Landscapes, Places and Cities. *Geography Compass* 6(2), 60-75
- Rose, D. (2014): The Protestant's Dilemma. How the Reformation's Shocking Consequences Point to the Truth of Catholicism. San Diego: Catholic Answers Press
- Rosenthal, A. (2000): Spectacle, Fear, and Protest. A Guide to the History of Urban Public Space in Latin America. In: *Social Science History* 24(1), 33-73
- Roy, A. (2009): The 21st-Century Metropolis. New Geographies of Theory. In: *Regional Studies* 43(6), 819-830

- Roy, A. (2011): *Slumdog Cities. Rethinking Subaltern Urbanism*. In: *International Journal of Urban and Regional Research* 35(2), 223-238
- Ruse, M. (2015): *Atheism. What Everyone Needs to Know*. New York: Oxford University Press
- Sabato, H. (2009): *El pueblo en la calle. Notas sobre una tradición política*. In: Braig, M. / Huffschnid, A. (Hg.): *Los poderes de lo público*. Madrid: Iberoamericana
- Said, E.W. (1983): *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge: Harvard University Press
- Said, E.W. (1994): *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books
- Said, E.W. (2010): *Orientalismus*. Frankfurt: S. Fischer Verlag
- Saint-Blancat, C. / Cancellieri, A. (2014): *From Invisibility to Visibility? The Appropriation of Public Space through a Religious Ritual. The Filipino procession of Santacruzán in Padua, Italy*. In: *Social and Cultural Geography* 15(6), 645-663
- Sassen, S. (1991): *The Global City*. New York, London, Tokyo. New Jersey: Princeton University Press
- Schinkel, W. / Tacq, J. (2004): *The Saussurean Influence in Pierre Bourdieu's Relational Sociology*. In: *International Sociology* 19(1), 51-70
- Schmitt, T. (2003): *Moscheen in Deutschland. Konflikte um ihre Errichtung und Nutzung*. In: *Forschungen zur Deutschen Landeskunde* 252. Flensburg: Deutsche Akademie für Landeskunde
- Schurr, C. (2012): *Visual Ethnography for Performative Geographies. How Woman Politicians Perform Identities on Ecuadorian Political Stages*. In: *Geographica Helvetica* 67, 195-202
- Schurr, C. (2013): *Performing Politics, Making Space. A Visual Ethnography of Political Change in Ecuador*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag
- Scott, L.M. (2009): *Religion and Commerce*. In: *Advertising & Society Review* 10(4)
- Selka, S. (2010): *Morality in the Religious Marketplace. Evangelical Christianity, Candomblé, and the Struggle for Moral Distinction in Brazil*. In: *Journal of the American Ethnological Society* 37(2), 291-307
- Sennett, R. (2008): *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*. Berlin: Berliner Taschenbuch Verlag
- Sennett, R. (2011): *Civitas. Die Großstadt und die Kultur des Unterschieds*. Berlin: Berliner Taschenbuch Verlag
- Serrano, S. (2003): *Espacio público y espacio religioso en Chile republicano*. In: *Teología y Vida* XLIV, 346-355
- Seth, S. (2009): *Putting Knowledge in its Place. Science, Colonialism, and the Postcolonial*. In: *Postcolonial Studies* 12(4), 373-388
- Shariati, A. (1979): *On the Sociology of Islam*. Berkeley: Mizan Press
- Shulman, S. (2009): *The Case against Mass E-mails. Perverse Incentives and low Quality Public Participation in U.S. Federal Rulemaking*. In: *Policy & Internet* 1(1), 23-53
- Siebel, W. / Wehrheim, J. (2006): *Security and the Urban Public Sphere*. In: *German Policy Studies* 3, 19-46
- Simmel, G. (1903): *Die Großstädte und das Geistesleben*. In: Petermann, T. (Hg.) (1903): *Die Großstadt. Vorträge und Aufsätze zur Städteausstellung*. Dresden: Jahrbuch der Gehe-Stiftung 9, 185-206
- Simone, A. (2010): *A Town on Its Knees? Economic Experimentations with Postcolonial Urban Politics in Africa and Southeast Asia*. In: *Theory, Culture & Society* 27(7-8), 130-154

- Smilde, D. (2007): *Reason to Believe. Cultural Agency in Latin American Evangelicalism*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press
- Smith, N. (2008): *Uneven Development. Nature, Capital, and the Production of Space*. London & New York: Verso
- Soja, E. (1989): *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London: Verso
- Sousa Santos, B. (2012): Public Sphere and Epistemologies of the South. In: *Africa Development* 37(1), 43-67
- Spivak, G.C. (1988): Can the Subaltern Speak? In: Nelson, C. / Grossberg, L. (Ed.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. Champaign: University of Illinois Press
- Spivak, G.C. (2005): Scattered Speculations on the Subaltern and the Popular. In: *Postcolonial Studies* 8(4), 475-486
- Sporre, K. / Mannberg, J. (2014): *Values, Religions and Education in Changing Societies*. Dordrecht, Heidelberg, London & New York: Springer
- Stark, R. (1999): Secularization, RIP. In: *Sociology of Religion* 60(3), 249-273
- Stark, R. / Finke, R. (2000): *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press
- Statista (2014): Grad der Urbanisierung (Anteil der städtischen Bevölkerung an der Gesamtbevölkerung) nach Kontinenten im Jahr 2014. In: <http://de.statista.com/statistik/daten/studie/169400/umfrage/urbanisierung-nach-kontinenten/> (Abgerufen: 27.02.2016)
- Stewart, D. (1999): Changing Cairo. The Political Economy of Urban Form. In: *International Journal of Urban and Regional Research* 23(1), 128-146
- Stewart-Gambino, H.W. (2001): Latin American Studies. Religion. In: *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* 2001, 8426-8430
- Straßner, V. (2010): Ein ambivalentes Verhältnis. Religion und Macht in Lateinamerika. Ein historischer Überblick. In: *Lateinamerika Nachrichten*, November 2011. (Abgerufen: 24.11.2012) <http://lateinamerikanachrichten.de/index.php?/artikel/3962.html>
- Stren, R. (2001): Local Governance and Social Diversity in the Developing World. New Challenges for Globalizing City-Regions. In: Scott, A.J. (Ed.): *Global City-Regions. Trends, Theory, Policy*. New York: Oxford University Press
- Stroumsa, S. (1999): *Freethinkers of Medieval Islam. Ibn al-Rdwandi, Abu Bakr al-Razi, and their Impact on Islamic Thought*. Leiden, Boston & Köln: Brill
- Swanson, K. (2007): Revanchist Urbanism Heads South. The Regulation of Indigenous Beggars and Street Vendors in Ecuador. In: *Antipode* 39(4), 708-728
- Swanson, K. (2010): *Begging as a Path to Progress. Indigenous Women and Children and the Struggle for Ecuador's Urban Spaces*. Athens: University of Georgia Press
- Swartz, D. (1996): Bridging the Study of Culture and Religion. Pierre Bourdieu's Political Economy of Symbolic Power. In: *Sociology of Religion* 57(1), 71-85
- Tamayo, S. (2013): Die Stadt und die Produktion des Ciudadanía-Raums. In: Hufschmid, A. / Wildner, K. (Hg.): *Stadtforschung aus Lateinamerika*. Bielefeld: transcript Verlag, 203-223
- Taylor, C. (2007): *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press

- Time (07.02.2005): The 25 Most Influential Evangelicals in America. Influential Evangelicals, Rick Warren. In: http://content.time.com/time/specials/packages/article/0,28804,1993235_1993243,00.html (Abgerufen: 05.08.2016)
- Thrift, N. (1996a): New Urban Eras and Old Technological Fears. Reconfiguring the Goodwill of Electronic Things. In: *Urban Studies* 33(8), 1463-1493
- Thrift, N. (1996b): *Spatial Formations*. London: Sage
- Thrift, N. (2000): 'Not a Straight Line but a Curve' or, Cities Are Not Mirrors of Modernity. In: Bell, D. / Haddour, A. (Ed.): *City Visions*. Harlow: Pearson Education Limited, 233-263
- Thrift, N. (2004): Intensities of Feeling. Towards a Spatial Politics of Affect. In: *Geografiska Annaler* 86B(1), 57-78
- Tse, J.K.H. (2013): Grounded Theologies. 'Religion' and the 'Secular' in Human Geography. In: *Progress in Human Geography*, doi: 10.117/0309135212475105
- Turner, J.F.C. (2000): *Housing by People. Towards Autonomy in Building Environments*. London: Marion Boyars
- Tweed, T.A. (2005): Marking Religion's Boundaries. Constitutive Terms, Orienting Tropes, and Exegetical Fussiness. In: *History of Religions* 44(3), 252-276
- Valentine, G. (2008): Living with the Difference. Reflections on Geographies of Encounter. In: *Progress in Human Geography* 32, 323-337
- Valentine, G. / Waite, L. (2012): Negotiating Difference through Everyday Encounters: The Case of Sexual Orientation and Religion and Belief. In: *Antipode* 44(2), 474-492
- Vásquez, M. / Marquardt, M.F. (2003): *Globalizing the Sacred. Religion across the Americas*. New Brunswick, New Jersey & London: Rutgers University Press
- Vattimo, G. (2001): Die Spur der Spur. In: Derrida, J. / Vattimo, G. (Hg.): *Die Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 107-124
- Vertovec, S. (2007): Super-diversity and its implications. In: *Ethnic and Racial Studies* 30(6), 1024-1054
- Vickers, L. (2008): *Religious Freedom, Religious Discrimination, and the Workplace*. Oxford: Hart
- Villagómez Reinel, P. (2011): Proyecto ley orgánica de profesión religiosa y ética laica. In: https://laicismo.org/data/docs/archivo_340.pdf. (Abgerufen: 05.05.2015)
- Voekel, P. / Moreton, B. / Jo, M. (2007): Vaya con Dios. Religion and the Transnational History of the Americas. In: *History Compass* 5(5), 1604-1639
- Wah, C.R. (2001): An Introduction to Research and Analysis of Jehovah's Witnesses. A View from the Watchtower. In: *Review of Religious Research* 43, 161-174
- Warf, B. (2006): Religious Diversity across the North American Urban System. In: *Urban Geography* 27(6), 549-566
- Watson, V. (2003): Conflicting Rationalities. Implications for Planning Theory and Ethics. In: *Planning Theory & Practice* 4(4), 395-407
- Weber, M. (2011): *Religion und Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Eggolsheim: Dörfler Verlag
- Wehrhahn, R. / Haubrich, D. (2014): Vecindades contestadas. Seguridad y construcción de espacios urbanos en São Paulo. In: *Les Ateliers du SAL* 5, 57-71

- Weltecke, D. (2010): *Der Narr spricht. Es ist kein Gott. Atheismus, Unglauben und Glaubenszweifel vom 12. Jahrhundert bis zur Neuzeit.* Frankfurt & New York: Campus
- Werz, N. (2010): *Lateinamerika. Eine Einführung.* Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung
- White, S.K. / White, J.M. / Korgen, K.O. (Ed.) (2014): *Sociologists in Action on Inequalities.* Los Angeles, London, New Delhi, Singapore & Washington D.C.: Sage
- Whitten, N.E. (2015): South America. Sociocultural Aspects. In: *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (2nd Edition) 23, 43-49
- Wilford, J. (2010): Sacred Archipelagos. Geographies of Secularization. In: *Progress in Human Geography* 34(3), 328-348
- Wilke, H. (2005): *Symbolische Systeme. Grundriss einer soziologischen Theorie.* Weilerswist: Velbrück Wissenschaft
- Williams, D. (2001): Assembling the "Empire of Morality". State Building Strategies in Catholic Ecuador 1861-1875. In: *Journal of Historical Sociology* 14(2), 149-174
- Williams, D. (2005): The Making of Ecuador's Pueblo Católico 1861-1875. In: Jacobsen, N. / Losada, J.A. de (Ed.): *Political Cultures in the Andes 1750-1950.* Durham: Duke University Press
- Williams, E. (1973): The Emergence of the Secular Nation-State and Latin American Catholicism. In: *Comparative Politics* 5(2), 261-277
- Williams, R.R. (2015): *Seeing religion. Toward a Visual Sociology of Religion.* London & New York: Routledge
- Winch, C. (2014): *The Philosophy of Human Learning.* London & New York: Routledge
- Wirth, L. (1938): Urbanism as a Way of Life. In: *American Journal of Sociology* 44, 1-24
- Wohlrab-Sahr, M. / Burchardt, M. (2011): Vielfältige Säkularitäten. In: *Denkströme. Journal der sächsischen Akademie der Wissenschaften* 7, 53-71
- Wohlrab-Sahr, M. / Tezcan, L. (Hg.) (2007): *Konfliktfeld Islam in Europa. Soziale Welt. Sonderband 17.* Baden-Baden: Nomos Verlag
- Wuthnow, R. / Evans, J.H. (2002): *The Quiet Hand of God. Faith-Based Activism and the Public Role of Mainline Protestantism.* Berkeley & Los Angeles: University of California Press
- Yoo, Y. (2016): From Megachurches to the Invisible Temple. Placing the Protestant "Church" in the Seoul Metropolitan Area. In: Punzo Waghorne, J. (Ed.): *Place / No-Place in Urban Asian Religiosity.* Singapore: Springer Singapore, 29-47
- Yorgason, E. R. / Della Dora, V. (2009): Editorial. Geography, Religion, and Emerging Paradigms. Problematizing the Dialogue. In: *Social and Cultural Geography* 10(6), 629-637
- Yturralde, E. / Loor, A. (2009): *Guayaquil Informal.* Guayaquil: Creative Commons
- Zerega, T. (2006): La imagen postal de Guayaquil. De las imágenes regeneradas a las microintenciones de control estético. In: *Iconos. Revista de Ciencias Sociales* 27, 91-105

BILDQUELLEN

Abb. 1	Bourdieu 2000: 16
Abb. 2	Fotografie: El Ciudadano, Guayaquil 2013
Abb. 3	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 4	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 5	Grundlage: Earthstar Geographics SIO 2016, eigene Bearbeitung
Abb. 6	Eigene Darstellung
Abb. 7	Fotografie: Martina Kohnová, Guayaquil 2013
Abb. 8	Eigene Darstellung
Abb. 9	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 10	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 11	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 12	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 13	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 14	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 15	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 16	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 17	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 18	Eigene Darstellung
Abb. 19	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 20	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 21	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 22	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 23	Eigene Darstellung
Abb. 24	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 25	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 26	Fotografie: El Universo 07.03.2014
Abb. 27	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 28	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 29	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 30	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 31	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013

Abb. 32	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 33	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 34	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 35	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 36	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 37	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 38	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 39	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 40	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 41	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 42	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 43	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 44	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 45	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 46	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 47	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 48	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 49	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 50	Fotografie: Martina Kohnová, Guayaquil 2013
Abb. 51	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 52	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 53	Fotografie: Martina Kohnová, Guayaquil 2013
Abb. 54	Fotografie: Martina Kohnová, Guayaquil 2013
Abb. 55	Fotografie: Martina Kohnová, Guayaquil 2013
Abb. 56	Fotografie: H. Ascenio, Guayaquil 2014
Abb. 57	Fotografie: Martina Kohnová, Guayaquil 2013
Abb. 58	Fotografie: Martina Kohnová, Guayaquil 2013
Abb. 59	Fotografie: Martina Kohnová, Guayaquil 2013
Abb. 60	Fotografie: Martina Kohnová, Guayaquil 2013
Abb. 61	Fotografie: Martina Kohnová, Guayaquil 2013
Abb. 62	Fotografie: Martina Kohnová, Guayaquil 2013
Abb. 63	La Arquidiócesis de Guayaquil, 2013
Abb. 64	Fotografie: Martina Kohnová, Guayaquil 2013

Abb. 65	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 66	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 67	Fotografie: Martina Kohnová, Guayaquil 2013
Abb. 68	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 69	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 70	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 71	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 72	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 73	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 74	Eigene Darstellung
Abb. 75	IMP. JR. , Guayaquil 2013
Abb. 76	Herausgeber Unbekannt
Abb. 77	Iglesia Cruzada Cristiana, Guayaquil 2013
Abb. 78	Jesucristo Hombre Dr. José Luis de Jesús, Guayaquil 2013
Abb. 79	Fotografie: Martina Kohnová, Guayaquil 2013
Abb. 80	Fotografie: Martina Kohnová, Guayaquil 2013
Abb. 81	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 82	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 83	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 84	Fotografie: Martina Kohnová, Guayaquil 2013
Abb. 85	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013
Abb. 86	Eigene Fotografie, Guayaquil 2013

ABKÜRZUNGEN

<i>AIDS</i>	Acquired Immune Deficiency Syndrome
<i>HCJB</i>	Hoy Cristo Jesús Bendice
<i>LDS-Church</i>	Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage
<i>LGBT</i>	Homo- und Bisexuelle sowie Transgender Personen
<i>PAÍS</i>	Patria Altiva i Soberana
<i>PSC</i>	Partido Social Cristiano
<i>USA</i>	Vereinigte Staaten von Amerika